Д. ЁНДОН

СКАЗОЧНЫЕ СЮЖЕТЫ В ПАМЯТНИКАХ ТИБЕТСКОЙ И МОНГОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУР



ББК 83.35
Ё62

Ответственный редактор
А.Г. Сазыкин
Рецензент
З.К. Касьяненко

Утверждено к печати Ленинградским отделением
Института востоковедения АН СССР

Ёндон Д.

Ё62 Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. — 183 с.

Рассматриваются проблемы использования сказочно-новеллистических повествований в тибето- и монголоязычной комментаторской литературе, пропагандирующей идеи буддийской этики и философии. Комментарии, рассматриваемые автором, относятся к двум популярным в Центральной Азии буддийским сочинениям «Капле, питающей людей» Нагараджуны и «Субхарашитарат нанидхи» Сакья-пандиты Гунга Джалцана.

Ё $\frac{4604000000-061}{013(02)89}$ 106-88 ББК 83.

ISBN 5-02-016673-1

ПРЕДИСЛОВИЕ

В тибетской и монгольской литературах встречается много сочинений, основанных на сказочных сюжетах, причем немало таких произведений существовало в рамках комментаторской литературы. Настоящее исследование посвящено двум группам таких комментариев к дидактическим трактатам, а именно комментариям к «Капле, питающей людей» (называемой также «Капля нектара») и комментариям к «Субхашите». По своей популярности и значению для развития литератур Тибета и Монголии они, пожалуй, не имеют себе равных среди подобного рода памятников книжной словесности народов Центральной Азии.

Однако эти комментарии, равно как и другие аналогичные им сказочные сборники, до сих пор почти не изучались; подавляющее большинство самих источников не опубликовано и хранится в архивах и частных коллекциях в Улан-Баторе и Ленинграде. Единственным исключением является изданный Б.Я. Владимирцовым «Монгольский сборник рассказов из Панчатантры» [105], в основе которого лежит монгольская рукопись одного из комментариев к «Капле, питающей людей». К настоящему времени выявлена значительная часть рукописей и ксилографов интересующих нас сочинений, оставшихся неизвестными Б.Я. Владимирцову. О них не знает или мало знает мировая научная общественность, так как они не исследованы и не переведены ни на один из европейских языков и лишь некоторые опубликованы маленьким тиражом в МНР. По той же причине материалы, даже известные монголоведам, остаются неизвестными тибетологам, и наоборот.

В 1980 г. нами уже была опубликована книга, посвященная филологическому анализу двух комментариев к «Ламриму» («Ступеням пути просветления») Дзонхапы, основу которых составляют сказочные сюжеты [64]. Таким образом, настоящая работа должна стать продолжением начатого изучения сказочной комментаторской литературы, широко бытовавшей в старой тибето-монгольской литературе.

ВВЕДЕНИЕ

ДИДАКТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ В ТИБЕТСКОЙ И МОНГОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРАХ

«Индийская философия признает три основных фактора, три ценности или три (а позднее четыре) цели в жизни человека, которым может отдаваться каждый из людей: 1) закон (dharma), т.е. служение религии, науке или общественному благу, 2) польза (artha), т.е. накопление богатства или материальных ценностей, 3) любовь (kāma), т.е. искание чувственных наслаждений и 4) спасение (mokṣa), т.е. индивидуальное, окончательное спасение души» [130, с. 569]. Первые три ценности, или цели, у индийцев с древнейших пор считались основными, и им соответствовали три системы знаний: дхармашастра, артхашастра и камашастра. Важной отраслью артхашастры является политика, которая как самостоятельная наука называется нитишастрой, наукой руководства или правления. В узком смысле слова нитишастры — это сборники стихотворных изречений, отличающихся утилитарной направленностью и призванных учить людей «правилу жизни», «житейской мудрости». Для царя или царских сыновей нитишастра была наукой о политике, наукой о разумном поведении царя. Считается, что знаменитая Панчатантра и есть своего рода учебник по нитишастре [111, с. 9; 159, с. 5].

В Тибете и Монголии, особенно среди образованных людей, имел широкое хождение и пользовался большой любовью ряд образцов древнеиндийской нитишастры[1]. Судя по косвенным данным, они были переведены на тибетский язык с санскрита в период между IX—XI вв., а на монгольский — приблизительно в первой половине XVIII в., в ходе работы над подготовкой к печати монгольского Данджура. Тибетские и монгольские переводы этих нитишастр приобретают сегодня особую ценность в силу того, что санскритские подлинники некоторых из них вовсе не сохранились в Индии, а те подлинники, которые известны науке, лишь частично совпадают с тибетскими (а следовательно, и монгольскими) текстами.

Хотя не все нитишастры буддийские, однако же тибетцы и монголы включили их в буддийский канон. При этом они, должно быть, вполне отдавали себе отчет в том, с какого рода сочинениями имеют дело. Как утверждает индийский ученый С.К. Патхак, включение тибетцами небуддийских авторов и небуддийских сочи-

нений в буддийский Данджур вызывало необходимость изменять текст, с тем чтобы приспособить его к своей вере [224, с. 25]; к этому мнению присоединяется и Л. Стернбах [241, с. 318]. Однако, судя по всему, подобные переработки не затронули саму основу нитишастр. По своей сути они остались теми же, какими были в оригиналах.

Названные выше нитишастры не только включались в тибетский и монгольский каноны, но и издавались отдельно, переписывались, служили источником творческого вдохновения средневековых авторов, оставивших после себя богатое и разнообразное наследие дидактической литературы[2]. Именно под их непосредственным влиянием и в большинстве случаев с использованием отдельных их строф, поэтических образов сложились такие самостоятельные авторские и анонимные произведения, состоящие из стихотворных афоризмов, максим, изречений, как «Субхашитаратнанидхи» («Сокровищница благих речений») Сакья-пандиты Гунга-Джалцана (1182—1251), «Букет белых лотосов» панчена Соднамдагбы (1478—1554) в Тибете, «Ключ разума» в Монголии, «Океан пословиц» в Калмыкии, «Зерцало мудрости» И.-Х. Гальшиева в Бурятии.

Сходство этих произведений с индийскими нитишастрами настолько очевидно, что доказательств не требуется. Однако есть тут один нюанс. Распространение нитишастр в Тибете и Монголии не просто вызвало к жизни подражания, а привело к возникновению несколько иного жанра дидактической литературы. Этот жанр образовался в результате слияния местной и чужой традиций. Все произведения, написанные в нем, стали называться не нитишастрами, а «поучениями (шастрами) двух правил». Два правила предполагали наличие в каждом сочинении двух начал — «светского и религиозного», которые соответственно обозначались обычно терминами «религиозное правило» (chos lugs) и «мирское правило» ('jigs-rten lugs) или «божественный закон» — «лхачой» (lha chos) и «человеческий закон» — «мичой» (mi chos)[3] и т.д.

Как известно, индийские дидактические сочинения тоже содержали в себе два начала — житейскую мудрость (нити, артха) и религиозную мораль (дхарму). Но, несмотря на это, они обычно классифицировались как нитишастры; таким образом, одно из названных начал выделялось, а другое оставалось в тени. В тибето-монгольском культурном мире, наоборот, не выделение, а именно соединение этих начал (правил) является характерным признаком жанра дидактической литературы. Любые сочинения, созданные по типу индийских нитишастр и призванные учить житейской мудрости, здесь считаются «поучениями двух правил», даже если в них дхарме отводится незначительное место или она вовсе отсутствует, поскольку поэты объясняли конечную цель таких поучений вполне в духе дхармы (т.е. эта подразумеваемая цель в некоторых сочинениях восполняла пробел отсутствующего религиозного начала). Так, например, автор «Поэзии дхармы» — одного из комментариев к «Капле, питающей людей» — видит цель трактата Нагарджуны «в том, чтобы отвратить мирян от не соответствующего этике

поведения и приобщить к [соблюдению] закона и [норм] поведения святых» [117а, с. 50].

В возникновении жанра дидактической поэзии «двух правил», очевидно, известную роль сыграла еще и местная традиция. Как утверждают ученые, «интерес и обращение к определенным пластам соседних литератур происходит только тогда, когда литература воспринимающая доходит до аналогичной стадии развития» [152, с. 65]. Если рассматривать наш вопрос под этим углом зрения, то в период, когда получили распространение индийские нитишастры в Тибете, там действительно существовали благоприятные условия для восприятия подобных сочинений. Тибетцы располагали не только богатым и разнообразным фондом отшлифованных в течение длительного времени поговорок и пословиц, но и местной традицией афористической литературы.

В Тибете существовала народная традиция «мичой», которая с древних времен противопоставлялась религиозной традиции «лхачой», означавшей сначала бон, потом буддизм[4]. Одним из выражений древней патриархальной идеологии были мудрые изречения, принадлежащие старейшинам клана и обращенные к потомкам [238, с. 221]. В этой связи ученые называют, в частности, «Изречения матери Сумпа» — памятник из Восточного Тибета, найденный в Дуньхуане и датируемый Ф. Томасом приблизительно IX—X вв. [248, с. 106][5]. Он представляет собой сборник аксиом, отличающихся метафоричностью и мудростью поговорок. «Изречения матери Сумпа» как по афористическому стилю, так и по дидактической направленности, несомненно, имеют сходство с поучениями «двух правил». Приведем несколько примеров[6]:

У завистливого человека гнев вспыхивает, как огонь.

Если [ты] брошен любимым родственником, [ты] подобен
тому, [кто] брошен конем во [время] битвы.

Если отец брошен мудрым сыном, [он] подобен тому, кто
попал под дождь без войлочной бурки.

У бесстыдного негодяя нет ни близких,
ни дальних родственников.

В своре голодных собак искать нечего.

Богача разоряет жадный властелин,
Мудреца уничтожает завистливый подлец.

[Если нет] отца и матери, [сколь ни] ищи, не найдешь.

Огонь и вода не вечны,
Маленький родник — нектар моря.

[Окажись] острый нож у того, кто ест мясо, [он] делится
[с ним] каждым отрезанным лакомым куском.

Однако в позднейшей традиции тибетской дидактической литературы «мичой» стало означать нравоучительные сентенции, обра-

щенные к мирянам и написанные поэтами-монахами, а «лхачой» — только буддийские изречения. Таким образом, тут мы имеем дело скорее всего не просто с эволюцией жанров «мичой» и «лхачой», но со слиянием местной и иноземной традиций.

«Сокровищница благих речений» (см. [37]) Сакья-пандиты Гунга-Джалцана[7], известная в научной литературе под сокращенным названием «Субхашита», а в Тибете — как «Сакья лэгшад» («Сакьяская Субхашита», т.е. «Субхашита [секты] Сакья»), является одним из первых дидактических сочинений в традиции «двух правил». Она, как это видно уже из ее заглавия, имеет прямое отношение и к популярному жанру индийской литературы «субхашита». То, что в самой Индии подобные сочинения составлялись традиционно из мудрых изречений, принадлежащих различным авторам и восходящих к различным источникам, в том числе и к устной традиции, видимо, наложило отпечаток и на «Субхашиту» Сакья-пандиты. Ф. Фуко, А. Шифнер, В. Кемпбелл, Л. Лигети, Л. Стернбах и др. указывают, в частности, на значительное количество в ней заимствований из «Панчатантры», «Хитопадеши» и нитишастр[8].

Нельзя, однако, недооценивать наличие в «Субхашите» авторского начала и национальных элементов. Как уже отметил Дж. Боссон [179, с. 2], не может быть сомнения в том, что Сакья-пандита действительно был автором большинства строф «Субхашиты». Можно сказать также с определенной долей уверенности, что на его творчество наряду с индийской литературой оказали влияние еще и местные (в широком смысле слова центральноазиатские) традиции, особенно фольклорная.

У тангутов, например, есть пословица:

Глазам [своим] не веришь, если уши длиннее рогов
[133, с. 83][9].

Монгольский ее вариант гласит:

Урьд гарсан чихнээс
Хойно гарсан эвэр [урт].

Появившиеся позднее рога
Длиннее появившихся ранее ушей [72, №№ 3807, 3809].

В Тибете говорят также:

Chu ma mthong-pa lham dang //
Khyi ma mthong rdo ba 'khur ba//

[Не следует] снимать сапоги, не видя реки,
Нести с собой камень, не видя собаки [194, № 101][10].

А в Монголии эта пословица звучит так:

Уул үзээгүй хормой шуух
Ус үзээгүй гутал тайлах.

[Не следует] поднимать подол, не видя горы,
снимать сапоги, не видя реки [72, № 3886].

Эти пословицы отождествимы со следующими сентенциями из «Субхашиты»[11]:

rNa ba thog mar skyes na yang //
Rwa rtse mtho bo ma mthong ngam //

Разве не видишь, что рога длиннее ушей,
Хотя [последние] появляются первыми?[12].

Chu dang phrad-na lham 'byung kyi //
Ma phrad-nas ga-la 'byung //

Если попадается река, то снимают сапоги,
А если [реки] нет, то зачем их снимать?[13]

По своему содержанию это сочинение носит в основном светский характер. В восьми из девяти ее глав автор с помощью изящных афоризмов образно поясняет, как надо поступать простым мирянам для получения земных благ, и лишь в одной, последней главе излагает суть наставлений из области дхармы.

Как сама «Субхашита» Сакья-пандиты, так и ее монгольские переводы достаточно хорошо изучены[14].

«Букет белых лотосов»[15] Соднамдагбы (1478—1554) был создан в подражание и в противопоставление «Субхашите» Сакья-пандиты. Если «Субхашита» более известна в Тибете и Монголии как «Сакья лэгшад» («Сакьяская Субхашита»), то «Букет белых лотосов» — как «Гэдан Лэгшад» («Гэлугпаская Субхашита»). Этим нарочито подчеркивалось различие их идейной направленности, их принадлежность к разным сектам северного буддизма (Сакьяпа и Гелугпа).

Композиционное своеобразие сочинения Соднамдагбы состоит в том, что в нем с начала до конца строго выдерживается принцип противопоставления: каждые две строфы составляют смысловой параллелизм, показывающий диаметрально противоположные поступки мудрого и глупого в одной и той же ситуации. Например:

mkhas-pas mkhas-pa'i ngag bzhin nyan //
de-las yon tan 'os-pa 'thob //
gru dpon legs phyin ngag mnyan pas //
tshong mgron dbyig dang'phrad ces grags//
blun-pas mkhas-pa'i ngag mi nyan //
de-las nyes skyon 'os-pa 'thob //
ngang-pa'i ngag bzhin ma nyan-pas //
rus sbal mkha'las lhung zhes grags //[40, с. 3а—3б].

Мудрые слушают слова мудрых
И из этого извлекают большую пользу.
Следуя советам опытного кормчего,
Купцы,говорят, достали драгоценности.
Глупые не слушают слова мудрых,
Оттого и навлекают на себя большую беду.
Не следуя советам гусей,
Черепаха, говорят, упала с неба.

Еще до того как нитишастры и подражания им проникли в Монголию (равно как и в Тибет), там имелась оригинальная дидактическая литература, весьма сходная по форме с индийскими и тибетскими сборниками изречений, известная в науке под общим названием «Поучения Чингис-хана». Данная местная традиция встретилась с иноземной традицией, примером чего является, в частности, анонимное дидактическое стихотворение «Ключ разума» [11], появление которого акад. Ц. Дамдинсурэн относит к XIII в. (см. [67, т. I, с. 85]). Стихотворение это в своей основе является подлинно монгольским, хотя в нем и сохранились следы поучений «двух правил», и в том числе «Субхашиты» Сакья-пандиты. Основные и к тому же самые древние его пласты состоят из изречений, напоминающих по форме и по содержанию «Поучения Чингис-хана». Имеются в виду изречения о государственных и житейских делах, столь характерные для литературных произведений, появившихся вскоре после образования единого монгольского государства. Так, например, в «Ключе разума» то и дело подчеркивается мысль о необходимости единства сил, согласия и дружбы:

Два дружных человека крепки, как железная стена,
Двадцать недружных людей слабы, как ветхая стена.

Большая, но недружная семья — предмет насмешек сирот.

Держащиеся вместе сороки сильнее тигров,
идущих поодиночке[16].

Однако со временем это старинное сочинение постепенно обросло инородными напластованиями, свойственными нравоучительным стихотворениям буддийских авторов. Позднейшие редакторы, руководствуясь каноном «двух правил», явно стремились соединить в нем светское и религиозное дидактические начала:

Проповедовать дхарму, не увидевши его преосвященства
мудреца,
Судить о законе, не узнавши его превосходительства
князя, —
Вот два полюса глупости.

Совершишь преступление — строг будет закон,
Содеешь грех — строг будет ад.

Не нарушай обета ученого ламы,
Не ослушайся приказа владыки-хагана [79, с. 55].

Как сообщает А.В. Бадмаев [89, с. 15—17; 90], у калмыков некогда была книга «Океан пословиц» («Улгурин дала»), созданная, судя по известным ныне отрывкам, преимущественно в подражание «Субхашите» Сакья-пандиты. Сама книга не обнаружена, но в устном бытовании сохранились из нее 62 афоризма, включенные в сборник пословиц и поговорок, составленный и обработанный Б. Басанговым. Они представляют довольно богатый и разнообразный материал

для суждения о содержании утраченной книги, являвшейся «кодексом морально-этических, правовых, нравственных правил и норм поведения в обществе» [90, с. 216].

Неизвестно, где, когда и кем был написан «Океан пословиц». Однако тот факт, что среди ойратов МНР подобная книга не обнаружена, наводит на мысль, что рассматриваемое сочинение приняло законченную форму в Поволжье после 1636 г., когда туда перекочевала часть ойратов. «Океан пословиц», как и «Субхашита», был, по-видимому, сводом нравоучительных изречений, как оригинальных, так и заимствованных. Вот некоторые примеры:

> Если познаешь секреты мудрого, то, хоть и будет много врагов, вреда не смогут принести.
>
> Большой океан водой не наполнить, подобно этому мудрый знанием не насытится.
>
> Учиться всегда трудно, но, выучившись, пожнешь плоды знания; учась лениво, не станешь мудрым.
>
> Деяния, совершенные хорошими, невежда способен разрушить в один миг; точно так же урожай, выращиваемый за год, град может уничтожить в один миг[17].

«Зерцало мудрости», разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам (или, по-нашему, по двум правилам) дорамба ламы Кодунского дацана Ирдыни-Хайбзун Гальшиева (1855—1915)[18], было написано, согласно его колофону, на двух языках — сначала на монгольском, потом на тибетском[19] — и позже переведено обратно с тибетского на монгольский язык учеником Гальшиева Чойдаком Ванчуковым во исполнение предсмертной воли автора. Однако монгольский оригинал нам не встречался.

Это сочинение состоит из восьми глав: «Как беречь тело и имущество», «Как совершенствовать разум», «Как действовать бдительно», «Как вести себя по отношению к врагам и близким» и т.д., что соответствует принципу традиционного расположения материала в дидактических сочинениях. Хотя тибетский текст написан в стихах, в монгольском переводе эта форма не была сохранена.

В рассматриваемом сочинении наибольший интерес представляет то, что автор советует своим соотечественникам совершенствовать их быт, обычаи, нравы и повышать уровень знаний не столько с точки зрения ортодоксального буддизма, сколько с позиции человека, имеющего кое-какое представление о высокоразвитой цивилизации. Как писал Ц.-А. Дугар-Нимаев, практическая польза, прогрессивный характер этих советов, преподносимых автором сочинения, особенно заметны, если иметь в виду отсталые условия бурятского быта, низкий уровень или примитивность знаний улусной массы о правильном, полезном для здоровья образе жизни [120, с. 17]. Советы автора отличаются чрезвычайной утилитарностью, практичностью. Приведем из сочинения несколько примеров:

Если хотите помочиться, идите, словно женщина стыдливая, в закрытое место. Если, задрав полы, сядете у ворот, то уподобитесь животному, заслужите осуждение.

Также время от времени старательно мой тело и стирай белье. Такой обычай в быту — привычка людей, соблюдающих чистоту.

Богатство не держите в доме, а прячьте в хранилищах имущества. Даже если будет нанесен ущерб богатству, жизнь твоя подвергнется угрозам меньше.

В стене дома проруби узкую смотровую щелочку в сторону хранилища. Хотя и ворвутся [в ограду] грабители, они будут опасаться выстрела из этой щели.

В отдельных случаях гуляй по лесной прохладе и приятному для души саду. Этим развеешь мрачные чувства горя, а душа и тело обретут спокойствие, радость[20].

Рассматриваемое сочинение, несомненно, имеет преемственную связь с нитишастрами и подражаниями им. Об этом свидетельствуют хотя бы такие внешние признаки, как заглавие, принцип расположения материала по главам, назидательный тон и т.д. Даже сам автор признает в колофоне, что он написал его, руководствуясь «двумя субхашитами Сакья-пандиты и прочими шастрами». Но при этом «Зерцало мудрости» резко отличается от остальных сочинений подобного рода. Так, если другие авторы при написании дидактических стихотворений часто и во множестве брали отдельные словесные образы, строки и даже целые строфы у своих предшественников, то у И.-Х. Гальгиева нет заимствований. Все четверостишия он сочинил сам, опираясь на свой житейский опыт.

* * *

Выше мы говорили, конечно, о самых основных и популярных дидактических сочинениях. Их число можно во много раз увеличить за счет поэтических образцов из области как собственно тибетской, так и монгольской тибетоязычной литературы, а также их переводов и подражаний на монгольском языке, которые составляют целую область литературы — литературу «двух правил».

Но случилось так, что из этих многочисленных дидактических сочинений основой для создания комментариев в виде сборников сказок послужили лишь немногие, а именно «Капля, питающая людей», «Субхашита» и «Букет белых лотосов»[21]. Общее в них то, что все они представляют собой свод нравоучительных четверостиший, причем главная мысль обычно, хотя и не всегда, высказывается в первых двух строках. Во вторых двух строках содержится намек на какой-либо известный сюжет как доказательство тезиса первого двустишия. Однако известность сюжетов, восходящих исключительно к книжным источникам, была в то время весьма ограниченной. Намеки на такие сюжеты были понятны лишь просвещенной элите, а простым мирянам, кому в первую очередь и адресо-

вывались подобные дидактические сочинения, они ничего не говорили. Отсюда, видимо, возникла необходимость комментировать, расшифровывать эти намеки.

Таким образом, как нам представляется, и появились неканонические, полусветские сборники фабульных повествований — рассказов, сказок, притч. Их полурелигиозный, полусветский характер обусловлен непременным наличием в самих комментируемых трактатах двух начал — светского и религиозного, причём и в этих трактатах, и в комментариях к ним светское начало преобладает над религиозным. Это связано с тем, что их авторы, идя навстречу своему читателю, основное место отвели чисто земным, житейским сторонам дела. Так, восемь из девяти глав «Субхашиты» и три из четырех глав «Капли, питающей людей» зиждутся исключительно на апелляции к эмпирическим знаниям земного человека в области практической жизни, социального и бытового поведения. Характерно также, что во всех комментариях к «Капле, питающей людей», исключая книгу Суматиратны (Р. Номтоева), вообще нет специальной главы, посвященной целиком дхарме, хотя такая глава и присутствует в комментируемом трактате.

Пропорция светского и религиозного начал в различных комментариях, конечно, неодинакова. Например, религиозно-дидактическая направленность комментария Аджа Ёндзина к «Букету белых лотосов» выражена сильнее, чем в других аналогичных ему комментариях. Изменчивость, неустойчивость этой пропорции становится особенно наглядной при сопоставительном изучении разных комментариев к одному и тому же дидактическому трактату. Так, в частности, мы можем убедиться, что монгольское «Драгоценное украшение», один из комментариев к «Капле, питающей людей», — уже имеет форму вполне светской, «народной» книги, состоящей только из фабульных повествований.

Как индийские нитишастры, включенные в Данджур, так и основная масса произведений тибетской дидактической литературы были хорошо известны в Монголии. Но наибольшую популярность среди них снискали себе «Капля, питающая людей» и «Субхашита», а также комментарии к ним.

Язык этих трактатов и комментариев — живой, красочный и в то же время очень простой, близкий по своей структуре к языку разговорному. В нем нет труднопонимаемых образов и стилистических фигур, построенных по принципам древнеиндийской поэтики, что было свойственно творчеству многих литераторов тибетского и монгольского средневековья.

Структура каждого комментария подчинена традиционной схеме, общей для всех неканонических произведений:

1. Обращение к божествам и святым;
2. Краткое оглавление;
3. Основная часть;
4. Колофон автора;
5. Колофон издателя.

Основную часть комментариев составляют фабульные повествования, размещенные в том же порядке, что и четверостишия соответствующих трактатов. Каждое повествование, в свою очередь,

образует микроструктуру: четверостишие + повествование + авторский вывод (моральная сентенция). При этом, если афоризмы рассматриваемых трактатов во всех отношениях были созвучны местным пословицам и поговоркам, то фабульные повествования комментариев к ним — местным сказкам, легендам и преданиям.

Такая несложная и доходчивая форма указанных трактатов и комментариев к ним, несомненно, облегчала их распространение в народе. Этому способствовали их светское содержание и утилитарная направленность, особенно содержащаяся в них житейская мудрость, и, разумеется, их развлекательный характер.

В Монголии бытует пословица, которая гласит:

Уйлъя гэвэл Ушаандарыг [унш]!
Суръя гэвэл Субашидыг [унш]! [67, т. 2, с. 73][22]

Хочешь плакать — [читай] «Ушандар»!
Хочешь учиться — [читай] «Субхашиту»!

Эта пословица не только свидетельствует о популярности упомянутых сочинений, но и говорит о том, как воспринимал их народ. Если, согласно представлениям средневекового читателя или слушателя, «Повесть о принце Ушандаре» была трогательна «до слез», то в «Субхашите» он видел нечто практически полезное, вроде собрания житейских наставлений, которым необходимо следовать.

В общем нитишастры и им подобные произведения, созданные на тибетской и монгольской почве, вместе с их комментариями, по всей вероятности, считались светскими по духу и отличными от чисто буддийских сочинений. Показательно следующее.

В 1911—1919 гг., когда в условиях уже суверенного государства, образованного в результате свержения многовековой маньчжуро-китайской колониальной системы, в Монголии формировалась школьная сеть светского образования, из большого количества старой литературы в качестве материала для чтения на родном языке рекомендовались и издавались в первую очередь такие дидактические сочинения, как «Поучения Чингис-хана», «Ключ разума» анонимного монгольского автора, «Шастра о дереве» и «Шастра о воде» тибетского писателя Гунтан Гончог-Данби-Донмэ (1762—1823), «Бумажная птица» монгольского поэта Д. Рабджая (1803—1856), «Песня об органическом и неорганическом мире», приписываемая традицией одному из перерождений монгольского Джэбдзун Дамба Хутухты, и др. (см. [79, с. 480—481; 98, с. 23]).

Подобная картина наблюдалась и в первые годы после победы Народной революции. Наряду с другими лучшими образцами старой литературы многочисленные дидактические сочинения, в том числе «Ключ разума», «Субхашита», сказки из комментариев к «Капле, питающей людей», служили материалом для чтения в светских школах[23]. В этих целях их выпускали и отдельными изданиями, и в составе учебных пособий. В те годы отдавали должное и индийским нитишастрам, включенным в Данджур[24].

К сказанному надо добавить, что отдельные образы, мотивы, сюжеты из этих дидактических сочинений и комментариев к ним

активно использовались в фольклорном и литературном творчестве монголов. Так, в удзумчинской народной песне поется:

Богачи, хотя и богаты,
Уважаемы лишь там, где они живут,
А те, кто с детства обогатился знаниями,
Уважаемы везде, где бы они ни были.
Драгоценные камни
Не опознают обыкновенные люди,
А те, что благородны знаниями,
Уважаемы везде, где бы они ни были.
Князья, хотя они и князья,
Уважаемы лишь в своих владениях,
А те, что благородны знаниями,
Почитаемы везде, где бы они ни были [209; с. 184—185].

Последний куплет этой песни явно перекликается со строфой № 7 «Ста стихов» Вараручи, строфой № 135 «Древа мудрости» Нагарджуны и строфой № 43 «Субхашиты» Сакья-пандиты[25].

Или другой пример. Один из основоположников современной монгольской литературы, Ц. Дамдинсурэн, начал свой творческий путь в 20-е годы с обработки сказок из разных книг, в том числе из комментариев к «Капле, питающей людей» и к «Субхашите»[26]. Хотя позже к сказкам из названных комментариев он в своем творчестве больше не обращался, тем не менее можно сказать, что и обработки были его первым шагом в направлении освоения новых для тогдашней монгольской литературы жанров — рассказа, повести, очерка и т.д.[27].

* * *

Рассматриваемые нами комментарии отличаются от других образцов комментаторской литературы прежде всего своим развлекательным характером, тем, что они представляют собой сборники фабульных повествований. Благодаря этому качеству они давно вошли в круг развлекательного чтения народных масс.

В Тибете и Монголии бытовало много сказочных сборников, но немногим из них удалось завоевать широкое признание в обществе. Наиболее популярные сборники делятся на две группы. К первой относятся произведения индийского происхождения в жанре так называемой «обрамленной повести» — «Волшебный мертвец»[28], трилогия о «Бигармиджид-хане»[29], «Сказки тринадцати ступеней», входящие в состав собрания сочинений деятелей секты Кадампа (Кадам-лэгбам)[30]. Они ничего общего не имеют с сочинениями буддийской функциональной литературы, и, по-видимому, их авторы и редакторы-составители с самого начала преследовали цели развлечь читателя.

Во вторую группу входят произведения комментаторской литературы. По содержанию их можно разделить на две под-

группы: комментарии к дидактическим сочинениям и комментарии к религиозно-философским трактатам. Первую подгруппу составляют комментарии к «Субхашите», «Капле, питающей людей» и «Букету белых лотосов», а вторую — комментарии к «Светильнику для пути просветления»Атиши[31], «Ступеням пути просветления» Дзонхапы[32] и др.

Будучи продуктами официальной комментаторской литературы, они характеризовались в какой-то мере функциональной предназначенностью. Изложение забавных историй в них было не самоцелью, а средством для иллюстрирования каждой «сокровенной», с точки зрения средневековых книжников, поучительной мысли или философского положения. Однако сама сюжетность этих историй уже содержала в себе зачатки беллетристичности, способной превратить подобные комментарии в предмет развлекательного чтения. Так и случилось. Занимательность сюжетов, отодвигая на задний план внелитературную функциональность комментариев, взяла верх над их морализаторской и философской направленностью. И светским характером своего содержания, и своей занимательностью исследуемые комментарии не уступают остальным сочинениям подобного рода. Это становится особенно ясно, если сопоставить их с комментариями к религиозно-философским трудам.

Как мы уже пытались продемонстрировать [64], среди комментариев к религиозно-философским трудам особо выделяются сочинения Джура Ёндзина и Лобсанцэрина, которые отмечены ощутимым ростом индивидуально-авторского начала и усилением светской тематики. Тем не менее они в полной мере остаются в русле традиций комментаторской литературы. Что же касается наших комментариев, то некоторые из них столь далеко отошли от канонов комментаторской литературы, что уже полностью утратили черты функционального жанра (речь идет, например, об анонимном монгольском «Драгоценном украшении», «Украшении чинтамани» Чахар-гэбши из комментариев к «Капле, питающей людей» и «Ключе чинтамани» Чахар-гэбши из комментариев к «Субхашите»).

По сравнению с трудами Джура Ёндзина и Лобсанцэрина наши комментарии имеют следующую особенность. В то время как у Джура Ёндзина и Лобсанцэрина встречаются в изобилии автохтонные сказки, анекдоты, предания, в комментариях к дидактическим сочинениям преобладают сюжеты иноземного происхождения. Однако читатели, переводчики, составители и переписчики наших комментариев воспринимали эти сюжеты как свои и обращались с ними весьма свободно, что вообще было характерно для литературной практики средневековья и связанных с ним традиций [152, с. 65].

В том, что иноземные сюжеты получали новую жизнь на новой почве, все время трансформировались и переосмыслялись, легко убедиться, если рассматривать их в диахроническом плане. И тогда выясняется, что они подвергались изменениям даже в пределах исследуемых нами комментариев, в пределах их различных списков и изданий.

1. КОММЕНТАРИИ К «КАПЛЕ, ПИТАЮЩЕЙ ЛЮДЕЙ»

Глава I

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В КОММЕНТАРИЯХ К «КАПЛЕ, ПИТАЮЩЕЙ ЛЮДЕЙ»

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ

Академик Б.Я. Владимирцов первым из современных исследователей обратил внимание на комментарии к «Капле, питающей людей». Среди известных ему списков комментариев наиболее интересной оказалась одна небольшая монгольская рукопись, содержащая 17 рассказов и приобретенная в Северо-Западной Монголии А.В. Бурдуковым. Как выяснилось впоследствии, она была одной из рукописей, представляющих монгольскую версию, выделенную акад. Ц. Дамдинсурэном под условным названием «Драгоценное украшение». Б.Я. Владимирцов издал этот рукописный текст в старомонгольской графике, снабдив его русским переводом и научно-справочным аппаратом [105][1]. Кроме краткого предисловия изданию было предпослано обширное введение, где прослеживается литературная история комментариев к «Капле, питающей людей» на широком фоне монгольской и тибетской повествовательной литературы и дается очерк развития письменного монгольского языка главным образом на материале публикуемого памятника.

Один из аспектов, исследованных Б.Я. Владимирцовым, был вопрос о генезисе комментариев к «Капле, питающей людей» вообще и о первоисточнике (первоисточниках) их отдельных рассказов в частности. Исходя из того, что «многие рассказы предполагаемого тибетского оригинала MS. Burd. (т.е. рукописи А.В. Бурдукова. — *Д.Ё.*) — 13 из 17 в доступной нам монгольской его версии — являются близкими рассказами Pañcatantra разных версий», и из того, что «большинство рассказов снабжены дидактическими сентенциями, близкими дидактическим стихам Pañcatantra», он признает «ожидаемый тибетский оригинал и его монгольскую версию — MS. Burd — одною из особых версий Pañcatantra или одною из переработок, непосредственно с ней связанною» [105, с. 18—19].

Для нас представляют большой интерес его высказывания относительно «приноравливания чужеземных рассказов к особенностям монгольской жизни». В этой связи он приводит ряд характерных

примеров [105, с. 23—24]. Интересны также его наблюдения над языком текста рукописи А.В. Бурдукова, приближенным к живой, разговорной речи монголов [105, с. 41], над механизмом распространения книжных сюжетов в народе [105, с. 36—38].

В деле изучения комментариев к «Капле, питающей людей» труд Б.Я. Владимирцова был пионерским и вплоть до сегодняшних дней служит отправным пунктом для других работ в этом направлении. Многие его выводы и предположения находят дальнейшее подтверждение в современных исследованиях.

Академик Ц. Дамдинсурэн в течение многих лет систематически занимался сбором, публикацией и изучением самых разных списков и изданий рассматриваемых комментариев. Если во времена работы Б.Я. Владимирцова было известно всего несколько списков, то благодаря неустанной собирательской деятельности Ц. Дамдинсурэна найдено во много раз большее число рукописей и ксилографов, что позволило ему разделить их на шесть основных версий — четыре на монгольском языке и две на тибетском.

В 1959 г. в антологии «Сто образцов монгольской литературы» Ц. Дамдинсурэн опубликовал сводный текст «Драгоценного украшения», составленный на основании имевшихся в его распоряжении трех списков сочинения [79, с. 363—380]. В 1961 г. отдельным изданием на кириллице им было выпущено «Украшение чинтамани» Чахар-гэбши [53]. В 1964 г. в одном томе, подготовленном Ц. Дамдинсурэном, появились сразу три комментария — «Драгоценный прекрасный кувшин» Суматиратны (Р. Номтоева; текст и глоссарий) [81, с. 141—148] и «Комментарий к Нитишастре» Агванданпэла [81, с. 149—170] на старомонгольской графике, а также тибетское «Украшение чинтамани» по-тибетски [81, с. 173—201]. В 1983 г., завершая задуманную работу по публикации всех известных комментариев, он в соавторстве с А.Д. Цендиной издал один из списков тибетской «Поэзии дхармы» [117а].

В этих изданиях, а также в других своих исследованиях Ц. Дамдинсурэн, используя косвенные и колофонные данные, установил авторство (Чахар-гэбши, Суматиратна) и произвел датировку некоторых комментариев. На основе обширного фактического материала, привлеченного им к исследованию, он утверждает, что «тибетские и монгольские комментарии к „Капле, питающей людей" нельзя назвать версиями или переводами „Панчатантры". Когда рассказы из „Панчатантры" и индийские сказки получили распространение в Тибете и Монголии, тибетские и монгольские книжники, используя их, а также и свои собственные сказки, неоднократно составляли комментарии к стихотворному сочинению под названием „Капля нектара", которое было переведено с санскрита» [67, т. 2, с. 292].

Здесь Ц. Дамдинсурэн прав, хотя в подтверждение сказанного он не приводит аргументации. Его предположение, как нам кажется, доказуемо на материале самих комментариев.

В исследованиях крупнейшего западногерманского монголоведа В. Хайссига часто упоминаются комментарии к «Капле, питающей

людей». Так, в его «Истории монгольской литературы» специально рассматривается содержание сочинения Чахар-гэбши «Украшение чинтамани» [201, с. 16—19] и дается полный перечень всех его повествовательных единиц. По подсчету В. Хайссига, у Чахар-гэбши историй, в которых в качестве персонажей фигурируют животные, — 16, а историй с человеческими персонажами — 18. Однако в определении повествовательных единиц он руководствуется несколько иным, чем у нас, принципом. Например, в отличие от нас он пропускает биографию Нагарджуны, но зато включает в перечень бессюжетное повествование «Путешествие глупцов за драгоценностями». Более того, каждую группу историй, объединенных по сходству названий, он считает одной единицей (две истории о Каландаке и три истории о Шумаре). Кстати, из-за этого одна из двух историй о Каландаке, несмотря на свои человеческие персонажи, оказалась отнесена к группе историй о животных.

В той же книге В. Хайссиг приводит ряд примеров устного бытования в Монголии отдельных историй из комментария к «Капле, питающей людей», причем его интересуют главным образом устные параллели к притчам о животных.

Анализу нескольких версий истории «Лев, бросившийся в колодец за собственным отражением» в тибетских и монгольских комментариях к «Капле, питающей людей» и «Субхашите» посвящает одну из своих статей венгерский тибетолог Г. Бетленфалви [175]. На уровне мотивов он сравнивает их друг с другом, с монгольскими и тибетскими устными вариантами, а также приводит параллели из различных редакций Панчатантры. Исходя из того, что «тибетские версии более близки друг к другу, чем к тем или иным известным нам санскритским текстам», он приходит к выводу, что «они основаны на каком-то не дошедшем до нас санскритском оригинале» [175, с. 102].

Бурятский исследователь Ц.-А. Дугар-Нимаев сообщил о гарчаке (оглавлении) Суматиратны (Р. Номтоева) к комментарию к «Капле, питающей людей» и опубликовал его русский перевод и транслитерацию на кириллице [121]. Это — третья работа Суматиратны, тесно связанная с двумя его вышеназванными трудами — комментарием «Драгоценный прекрасный кувшин» и глоссарием. Изучая данное оглавление, Ц.-А. Дугар-Нимаев делает ряд важных выводов. Он предполагает, в частности, ввести в таблицу сказок из разных комментариев, составленную Ц. Дамдинсурэном, «названия еще 34 сказок, упомянутых в четвертой главе гарчака Р. Номтоева, так как автор включает их в состав комментария, в тексте которого приведены все названия со ссылкой на источники» [121, с. 108]. Однако, имея дело с фабульными повествованиями, мы не сочли нужным включать эти отдельно взятые названия в таблицу, показывающую сказочный состав комментариев. Ведь для читателя названия сказок в комментариях были бы равнозначны намекам на сказки в основном трактате, для разъяснения которых впоследствии и написаны рассматриваемые нами комментарии.

Недавно бурятская исследовательница Г.Н. Очирова опубликовала

статью, посвященную разбору содержания комментария Суматиратны (Р. Номтоева) [145]. Вкратце излагая в ней результаты предыдущих исследований в области тибетских и монгольских комментариев к «Капле, питающей людей», автор пересказывает содержание сказок о животных, включенных в сочинение Суматиратны и отчасти их устных вариантов, бытующих среди бурят, проводит сравнительное исследование с целью «выяснения на материале бурятского фольклора, насколько привились и насколько изменились эти сюжеты из популярных буддийских нравоучительных сборников в творческой лаборатории народа» [145, с. 150].

ОСНОВНЫЕ КОММЕНТАРИИ

«Капля, питающая людей» Нагарджуны настолько часто привлекала внимание книжников, что на протяжении всего периода ее существования на тибетской и монгольской почве был создан целый ряд сказочных комментариев к трактату, которые расходились повсеместно во всех слоях населения как в рукописях, так и в ксилографических изданиях. Можно без преувеличения сказать, что по своей популярности эти комментарии отнюдь не уступают, а скорее превосходят сам стихотворный трактат Нагарджуны.

Комментарии к «Капле, питающей людей» обнаруживают между собой определенное сходство, объяснимое не только общностью объекта комментирования, но также преемственной связью самих комментариев. Порядок повествовательных единиц в них соответствует порядку четверостиший комментируемого трактата, за исключением лишь «Поэзии дхармы», где, начиная с истории «Монахиня по имени Утпалаварна», наблюдается путаница и даже одна и та же история приведена дважды — в одном месте полностью, в другом частично.

В «Украшении чинтамани», у Чахар-гэбши и Суматиратны главный корпус комментария по содержанию разделяется на четыре главы, каждая из которых имеет свое заглавие и охватывает определенное количество четверостиший (строк) комментируемого трактата. Подобное деление на главы отсутствует в самом трактате. Его нет также в «Поэзии дхармы» и у Агванданпэла.

Количество четверостиший, относимых к той или иной главе, постоянно во всех комментариях. Так, первая глава охватывает 3—16-е строфы, вторая глава — 17—44-е строфы, третья глава — 45—77-е строфы и четвертая глава — 78—89-е строфы[2].

В комментариях, имеющих деление на главы, названия глав расходятся. Однако их можно свести к двум основным вариантам, представленным в тибетском «Украшении чинтамани» и у Чахар-гэбши, ибо у Суматиратны оба эти варианта даются лишь с немногими стилистическими отклонениями.

Тибетское «Украшение чинтамани»:	Монгольский комментарий Чахар-гэбши:
[Первая глава, где] иллюстрируются примерами наставления, поучающие глупцов высшему мирскому правилу [поведения].	[Первая глава], дающая наставления о честном и справедливом поведении.
[Вторая глава, где] иллюстрируются примерами наставления о том, что надо учиться в юные годы.	[Вторая глава], дающая наставления о том, чтобы учиться и поступать правильно.
[Третья глава, где] иллюстрируются примерами наставления, [произнесенные] с тем, чтобы насытить людей небесным блаженством.	[Третья глава], дающая наставления о совершенствовании религиозных и благих дел.
[Четвертая глава, где] показана необходимость немедля совершать религиозные дела с большим усердием.	[Четвертая глава], дающая наставления о том, чтобы проявлять усердие и настойчивость [в совершении религиозных и благих дел].

Как видно из сравнения, названия глав этих двух комментариев, особенно первых и третьих, явственно отличаются друг от друга. Но на самом деле отличие тут, оказывается, только в формулировке. Так, в первой главе тибетского «Украшения чинтамани» речь идет об общем — об обучении правилам поведения вообще, а у Чахар-гэбши — о конкретном: об обучении одному правилу поведения, а именно справедливости. В третьей главе, как разъясняет Суматиратна, авторы наставляют людей на путь совершения религиозных и благих дел с тем, чтобы насытить их небесным блаженством. Таким образом, в первом случае говорится о цели, а во втором — о пути ее достижения.

В результате такого членения, предложенного поздними комментаторами, основной трактат, являющийся на первый взгляд простым собранием не связанных друг с другом сентенций, каждая из которых замкнута в себе и представляет собой завершенное четверостишие, приобретает весьма стройный вид. Создается впечатление, что членение это произведено не произвольно, а с учетом наличия определенной логической связи и последовательности всех собранных в основном трактате строф. Судя по всему, «Капля, питающая людей» была создана в русле той традиции, согласно которой дидактические сочинения разделялись на циклы в соответствии с древнеиндийскими представлениями о трех или четырех жизненных целях, и это знали поздние комментаторы, разбивая свои комментарии на главы.

Тут надо оговориться, что деление на четыре главы скорее относится к основному трактату, чем к комментариям. Дело в том, что

во всех комментариях, за исключением комментария Суматиратны, четвертая глава (а это и есть единственная догматическая часть трактата) отсутствует совсем. Они обрываются историей «Четверо дружных животных», приводимой в качестве примера к 75—77-му четверостишию основного трактата, т.е. как раз к заключительным четверостишиям третьей главы. А Чахар-гэбши кончает эту главу еще раньше, используя вышеназванную историю в качестве заключения, обобщающего смысл всего трактата (комментария) [53, с. 96—97]. Причина отсутствия четвертой главы в большинстве комментариев кроется, вероятно, в том, что ни одно из четверостиший трактата, относимых к этой главе, не содержит в себе намека на какую-нибудь определенную сказку. Что касается Суматиратны, то он первым из комментаторов хорошо почувствовал этот недостаток и все-таки написал последнюю главу комментария. Однако там нет сюжетных повествований, если не считать истории «Царь и Нага».

Каждый комментатор использовал опыт своих предшественников, заимствовал у них основной корпус текста и не осмеливался решительно отойти от раз и навсегда установленного образца. Однако комментаторы, а порой и переписчики понемногу все-таки вносили в текст свою лепту: что-то отбрасывали, что-то добавляли, что-то изменяли. Подобные переделки производились по разным соображениям сознательно, целенаправленно. В ходе всего этого и появлялись существенные текстуальные и содержательные расхождения, позволяющие нам подразделить все известные ныне списки и издания на несколько отдельных сочинений (а некоторые рукописные и ксилографические тексты рассматривать как редакции и варианты того или иного комментария). Так, мы выделяем два комментария на тибетском языке и четыре на старомонгольском[3]. Тибетские комментарии суть следующие:

1. «Поэзия дхармы». Как мы полагаем, это самый ранний из всех тибетских и монгольских комментариев.

2. «Украшение чинтамани»[4].

К сожалению, в обоих тибетских сочинениях нет никакого указания на время их создания. Мы не располагаем ни косвенными данными на сей счет, ни их старыми (по палеографическим признакам) списками и изданиями. Тем не менее у нас есть определенные ориентиры, помогающие определить границы, в пределах которых и следует искать точные даты их создания. Один из таких ориентиров — упоминание Сакья-пандиты Гунга-Джалцана (1182—1251) и цитирование отдельных строк из его произведений. Другой — тот факт, что один из монгольских переводов «Украшения чинтамани» был осуществлен в начале XVII в. [67, т. II, с. 279]. Исходя их этих данных, Ц. Дамдинсурэн и А.Д. Цендина считают, что тибетские комментарии были созданы не ранее XIII и не позднее XVI в. [117а, с. 5][5].

Монгольские комментарии суть следующие:

1. «Драгоценное украшение»[6]. Одним из списков этого сочинения является рукопись А.В. Бурдукова, опубликованная Б.Я. Владимирцовым. Кем и когда оно составлено — неизвестно.

2. Комментарии к нитишастре, именуемой «Капля, питающая людей»[7]. Это сочинение было составлено в 1758 г. монгольским переводчиком и писателем Дай гуоши Агванданпэлом (1700—1780) на основе двух тибетских комментариев. Оно осталось, видимо, только в рукописях. В тексте комментария имеется краткий колофон в стихах, где сообщаются титул заказчика, количество использованных автором источников (основной трактат, два комментария), имя автора и дата составления.

3. Комментарий к шастре «Капля, питающая людей», именуемый «Украшение чинтамани» (см. [9])[8]. Настоящий комментарий принадлежит перу известного монгольского ученого XVIII в. Чахар-гэбши Лобсанцултима (1740—1810)[9]. Он написан в 1770-х годах и впервые издан ксилографическим способом в 1779 г. в монастыре Чаган Агула. Существует также бурятское ксилографическое издание XIX в.[10]. В самом комментарии нет сведений, необходимых для его атрибуции и датировки. Только в биографии Чахар-гэбши встречаются данные, позволяющие точно установить его авторство и дату первого издания комментария.

4. Комментарий к нитишастре «Капля, питающая людей», озаглавленный «Драгоценный прекрасный кувшин, наполненный нектаром» (см. [17])[11]. Этот комментарий был составлен бурятским литератором XIX в. Суматиратной (1821—1907)[12] и по крайней мере дважды издавался в Бурятии ксилографическим и литографическим способами. Оба издания имеют почти одинаковый колофон, где должность и имя автора даются частично в маньчжурском, частично в санкритском переводе.

Одно из изданий уже было известно науке. Это ксилографическое издание бурятского Цугольского дацана[13], на основании которого текст Суматиратны был издан в Улан-Баторе в 1964 г. [81, с. 81—139]. В колофоне настоящего издания сообщается, что «Драгоценный прекрасный кувшин» ксилографирован в 2855-м году после рождения Будды — в год «дерева-овцы» (т.е. в 1895 г.). Поскольку дата составления комментария Суматиратны неизвестна, каждый раз, когда речь заходила об этом сочинении, ученые упоминали лишь вышеуказанный год издания.

Однако другое бурятское литографическое издание[14], о котором ничего не сообщалось раньше в научной литературе, позволяет нам несколько уточнить прежнюю приблизительную датировку составления рассматриваемого комментария. В его колофоне говорится: «В 2843-м году после рождения Будды (т.е. в 1883 г.) [я], именуемый Эрдэни, напечатал литографическим способом». («Burqan baγsi-yin mendülegsen-eče edüge 2843-duγar on-a Erdeni neretü ed keb-tür darubai»). Здесь под Эрдэни подразумевается сам автор Суматиратна (Эрдэни - монголизированная форма санскритского слова Ратна). Интересно, что в ксилографическом издании Эрдэни не упоминается, хотя там в основном тот же самый колофон. Автор, очевидно, не принимал участия в подготовке текста к печати.

Судя по тому, что пагинация литографического издания точно совпадает с пагинацией, указанной в «Гарчаке к комментарию»

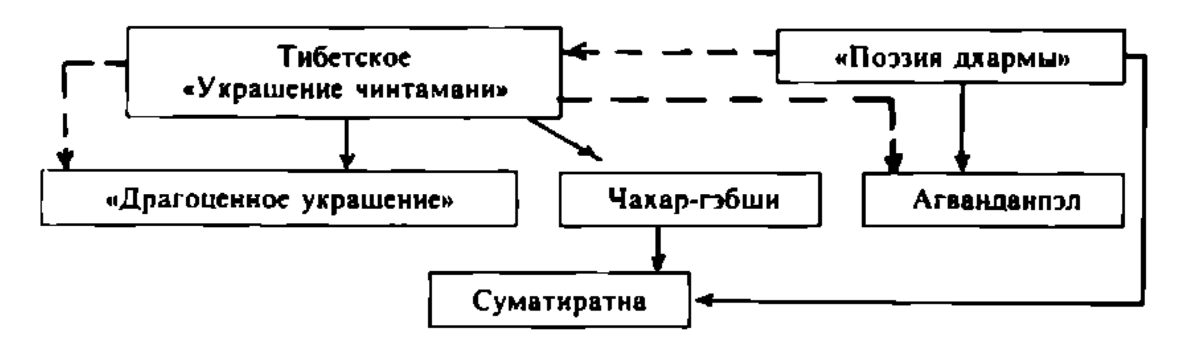
(см. [121]), при создании последнего Суматиратна опирался именно на это издание. Кроме того, в своем гарчаке автор не упоминает о другом издании. Отсюда складывается впечатление, что литография скорее всего является самым первым изданием комментария Суматиратны. Если это так, то можно заключить, что комментарий составлен в 1880-е годы, незадолго до первого издания.

* * *

Из шести комментариев к «Капле, питающей людей» наиболее распространенными, пожалуй, являются тибетские «Украшение чинтамани» и «Поэзия дхармы». Их списки, более или менее отличающиеся друг от друга, и сегодня встречаются во множестве в Монголии. С тех пор как Ц. Дамдинсурэн впервые сообщил о целом ряде рукописей и ксилографов, составляющих тибетские комментарии, было собрано еще значительное количество рукописей в его частной коллекции, в частной коллекции пишущего настоящие строки, а также в книжном хранилище Института языка и литературы АН МНР. Примечательно то, что, несмотря на такую распространенность, все тибетские комментарии остались в рукописях, за исключением лишь двух текстов «Украшения чинтамани», напечатанных ксилографическим способом в Монголии. Что же касается монгольских комментариев, то книги Чахар-гэбши и Суматиратны дошли до нас преимущественно в ксилографических изданиях, а книга Агванданпэла — в виде единственной рукописи.

СООТНОШЕНИЕ ОСНОВНЫХ КОММЕНТАРИЕВ

Хотя существуют различные комментарии к «Капле, питающей людей», приписываемые тому или иному конкретному автору, они не являются вполне независимыми друг от друга, между ними прослеживаются генетическая или, как мы выше отметили, преемственная связь. Представим это в виде схемы.



Сплошные линии обозначают выявленную связь, а пунктирные — предполагаемую.

Нет, пожалуй, надобности доказывать первичность тибетских комментариев по отношению к монгольским. Судя по колофонным (Суматиратна и Агванданпэл) и биографическим данным (Чахар-

гэбши), монгольские авторы при составлении или вольном переводе своих комментариев к «Капле, питающей людей» опирались именно на тибетские оригиналы. В первичности тибетских комментариев не сомневались и прежние исследователи. Даже Б.Я. Владимирцов, которому не был известен ни один тибетский комментарий, со свойственным ему тонким чутьем, исходя прежде всего из лексических особенностей текста рукописи А.В. Бурдукова, предположил, что она восходит к какому-то тибетскому прототипу и что этот прототип имеет близкую связь с другими монгольскими комментариями, находившимися у него под рукой [105, с. 18]. Аналогичная мысль о происхождении монгольских комментариев от тибетских проводится и в исследованиях Ц. Дамдинсурэна [56, с. 266, 292].

Оставался открытым только вопрос, какой из двух тибетских комментариев старше по возрасту, так как на сей счет в распоряжении исследователей не было конкретных данных. Однако путем сопоставительного анализа их содержания мы пришли к выводу, что «Поэзия дхармы» создана раньше, чем «Украшение чинтамани». Поясним это на примерах.

В 62-м четверостишии основного трактата Нагарджуны есть строка: «Словно аскет [страны] Бирали». Здесь имеется в виду та история об аскете и его служанке, которая вошла в большинство рассматриваемых нами комментариев. Однако в «Поэзии дхармы» на месте этой истории оказывается бессюжетное повествование «Шесть учителей иноверцев» (тиртиков), которое по смыслу никак не соответствует 62-му четверостишию основного трактата. Если допустить, что «Украшение чинтамани» послужило основой для «Поэзии дхармы», то тогда возникает вопрос: почему автор «Поэзии дхармы» заменил соответствующую историю несоответствующей? Это противоречит логике вещей. Итак, «Поэзия дхармы» является первичной.

В «Поэзии дхармы» есть одна история — «Женщина и мангуста», на которую нет никакого намека в основном трактате. Она следует непосредственно за рассказом «Пахтанье океана», причем остается совершенно неясным, к какому четверостишию трактата она относится. Перед ней, правда, дается одна строфа, но она не из «Капли, питающей людей» и, судя по всему, попала сюда вместе с данной историей. Так что настоящая история оказывается лишней, инородной для данного комментария. Это, наверное, заметил автор тибетского «Украшения чинтамани» (а вслед за ним и другие комментаторы) и изъял историю «Женщина и мангуста» из текста комментария.

Или вот другой пример. В 73-м четверостишии у Нагарджуны имеется намек на какую-то конкретную сказку:

Yo byad ldan la ser snas bcings//
bsLangs-na khro-ba dang bcas-pa//
sDug-bsngal chen-pos non 'gyur-te//
Shu-m, a-ra-yi sdug bzhin//

Кто жаден до имущества
И зол к просящим,
Тот будет [впоследствии] подвергнут большим
мучениям,
Как некрасивый до безобразия человек из [города]
Шумары.

Настоящее четверостишие иллюстрируется в «Поэзии дхармы» одним эпизодом из «Истории Котикарны», повествующим о муже, жене и трех сыновьях, возродившихся в стране претов — существ, которые в наказание за грехи в прошлых перерождениях не в состоянии удовлетворить свои желания. История Котикарны, которая, кстати, приводится еще раз полностью в этом же комментарии, но в другом месте, конечно, не может быть сказкой, намек на которую содержится в данном четверостишии. Поэтому позднейшие комментаторы должны были, как нам кажется, критически отнестись к этому месту. Так на самом деле и вышло. В тибетском «Украшении чинтамани» для иллюстрирования вышеприведенного четверостишия привлечены три сюжета: эпизод из «Истории Котикарны» плюс рассказы «Скупая принцесса» и «Скупая женщина из города Шумары». Последние две истории связывает с намеком в четверостишии по крайней мере встречающееся в них название «Шумара». Если бы «Украшение чинтамани» было создано первым, то автор «Поэзии дхармы» не опустил бы этих двух рассказов, оставив только эпизод из «Истории Котикарны», не имеющий ничего общего со сделанным в трактате намеком.

Говоря об этих двух рассказах, относимых к 73-му четверостишию, следует отметить, что, вероятно, ни один из них не является точно той сказкой, которую имел в виду Нагарджуна. Это, наверное, заметил Чахар-гэбшя и в добавление к ним включил в свой комментарий историю «Слепой и некрасивый сын богатого домохозяина», которая как по содержанию, так и по формальным признакам как нельзя лучше напоминает намек, содержащийся в четверостишии. Убежденность Чахар-гэбши в правильности своего выбора этой сказки отразилась и в его переводе соответствующего четверостишия, где для прояснения смысла он смело прибавил от себя несколько слов, указывающих на найденный им сюжет («Сказка о некрасивом до безобразия человеке из индийского города Шумары»). У него отсутствует эпизод из «Истории Котикарны»; наверное, он счел этот эпизод лишним и потому опустил его. Таким образом, у Чахар-гэбши в качестве иллюстрации к одному четверостишию получились три истории, связанные со словом *Шумара*. Суматиратна целиком заимствовал их у Чахар-гэбши. «Драгоценное украшение» же как сочинение более «народное» не содержит в себе рассказов с ярко выраженным буддийским содержанием, в том числе и этих историй, а у Агванданпэла представлена всего одна из них — «Скупая принцесса». По всей вероятности, в списке тибетского «Украшения чинтамани», который использовал Агванданпэл, была приведена только эта история или, может быть, он нарочно не включил в ком-

ментарий вторую историю, сочтя ее лишней и по содержанию не столь соотносимой с комментируемым четверостишием.

Итак, наше предположение о первичности тибетских комментариев, конкретнее — о первичности «Поэзии дхармы», имеет под собой определенную почву.

Тибетские комментарии во многом, особенно в деталях, отличаются и друг от друга, и от монгольских комментариев. Как мы отмечали выше, «Поэзия дхармы» содержит рассказ «Женщина и мангуста», отсутствующий в других комментариях, но зато в ней нет таких историй, как «Биография Нагарджуны», «Птичка Каландака», «Болтовня сумасшедшего» и цикл рассказов, связанных со словом *Шумара*. В «Поэзии дхармы» четверостишия из комментируемого трактата в подавляющем большинстве случаев приводятся целиком, в то время как в остальных комментариях (а они более поздние по происхождению) этот принцип уже не соблюдается. Исключение составляют те списки «Украшения чинтамани», которые Ц. Дамдинсурэн раньше рассматривал как самостоятельную версию под условным названием «Сутра примеров» («Бэрна до»). Кроме того, последовательность историй в данном сочинении не соответствует последовательности четверостиший основного трактата.

Оригинальность этих тибетских комментариев не подлежит сомнению, хотя в них использованы известные по другим сказочным сборникам сюжеты и, как полагают Ц.Дамдинсурэн и А.Д. Цендина, в своей основе они восходят к какому-то предшествующему им оригиналу. При этом в их колофонах есть намеки на то, что они являются не переводами, а плодами авторского труда. В конце некоторых списков «Украшения чинтамани», например, говорится: «Комментарий составлен [с помощью сюжетов, взятых] из разных сборников преданий» [67, с. 288]. А в «Поэзии дхармы» есть следующий колофон: «[Этим] завершается работа над составлением руководства, обращенного к вниманию [читателя], где в соответствии с шастрой по поэтике изложена „Нитишастра Капля, питающая людей" и расшифрованы сложные места [того же] трактата» [67, с. 286].

Среди комментариев к «Капле, питающей людей» особо выделяется монгольское «Драгоценное украшение». Прежде всего оно предстает перед нами как свод фабульных повествований в чистом виде, далеко отошедший от канона, от присущей комментаторской литературе функциональной заданности. В нем нет никаких сухих толкований или длинных авторских рассуждений о тех или иных правилах поведения, о каких-либо расплывчатых словах, фразах, понятиях, а приводятся одни только забавные сюжеты. Здесь нет даже таких структурно-композиционных компонентов, обязательных для подобного рода произведений, как обращение к божествам и святым, краткое оглавление, колофон и цитата из комментируемого трактата (за исключением 22-го четверостишия).

Если бы не заглавия в отдельных списках «Драгоценного украшения» (а, скажем, опубликованный Б.Я. Владимирцовым текст не

имеет заглавия), то этот сказочный сборник трудно было бы сразу признать комментарием к трактату Нагарджуны. Притчи, сказки, легенды в «Драгоценном украшении» представляют собой особые редакции по отношению к соответствующим притчам, сказкам, легендам в другим комментариях, но тем не менее при ближайшем рассмотрении выясняется, что состав и порядок этих повествовательных единиц обусловлены порядком стихов «Капли, питающей людей» и содержащимися в них намеками так же, как в большинстве остальных комментариев. По всей вероятности, в ходе становления рассматриваемого сочинения всякие сухие, лишние, с точки зрения переписчиков, элементы отбрасывались, а сказки все больше разворачивались и обрастали художественными деталями; наконец, в результате беллетристичность окончательно восторжествовала над функциональной стороной комментария.

Известные науке тибетские комментарии и их списки не позволяют нам сказать что-либо вполне определенное по поводу первоисточника «Драгоценного украшения». На наш взгляд, своим происхождением оно скорее всего обязано какому-то списку тибетского «Украшения чинтамани». На это указывает хотя бы его название: тибетское слово *нор-ви* переводится на монгольский язык либо как *чинтамани*, либо как *эрдэнэ* («драгоценность»). Однако настоящий монгольский комментарий настолько далеко отошел от своего первоисточника, что теперь попросту невозможно соотнести его с тем или иным списком тибетского «Украшения чинтамани». Не только ни один из списков последнего текстуально не совпадает с рассматриваемым монгольским сочинением, но, наоборот, между ними обнаруживаются такие существенные расхождения, какие не могли бы появиться лишь в результате вольного перевода и пересказа. В этом отношении показательны примеры, приведенные Б.Я. Владимирцовым и Ц. Дамдинсурэном. Многочисленные следы постепенной монголизации текста данного сочинения, о которых говорили эти ученые, приводят к заключению, что оно в том виде, в каком дошло до нас, сложилось в Монголии в результате его бытования на монгольской почве на протяжении сравнительно длительного времени. В «Драгоценном украшении» есть много мотивов и деталей, каких нет в других комментариях. Так, в 20-м рассказе «Мышь и слон», если судить по его редакциям и вариантам в остальных комментариях, остается совершенно неясным, что это за яма, из которой мышь не смогла выбраться, несмотря на всю свою ловкость и способность рыть землю. В «Драгоценном украшении» же яма оказывается не просто углублением в земле, а специально устроенной ловушкой: некий царь, мстя мышам, стащившим у него самую красивую драгоценность, сооружает сухой колодец с каменной оградой.

«Комментарий к Нитишастре» Агванданпэла написан, согласно его колофону, с использованием основного трактата и двух комментариев. Однако мы не можем с полной уверенностью сказать, какие именно комментарии он имел под рукой. Можно только предположить, что это были два неизвестных нам списка тибетского

«Украшения чинтамани» и «Поэзии дхармы». Если из «Поэзии дхармы» он взял среди прочих рассказ «Женщина и лиса», отсутствующий в «Украшении чинтамани», то из этого последнего он заимствовал рассказы «Птичка Каландака», «Болтовня сумасшедшего», «Аскет и его служанка», а также две истории про город Шумару, которые, в свою очередь, не включены в «Поэзию дхармы». Кроме того, моральные сентенции, присоединенные к рассказам, очевидно, полностью заимствованы им из «Поэзии дхармы». Фабульные повествования у Агванданпэла значительно короче и текстуально сильно отличаются от соответствующих историй в других комментариях. Некоторые из них весьма расходятся в деталях. Так, например, в сказке «Вши и блоха» у Агванданпэла рассерженный отшельник бросает свою рубашку в огонь и тем самым губит и вшей и блоху, в то время как во всех остальных тибетских и монгольских комментариях блоха убегает, а вшей отшельник просто вытряхивает из одежды. Говоря, что в «Украшении чинтамани» в отличие от индийских версий Панчатантры отшельник не убивает вшей, что было бы непристойно для буддийского монаха, а только сбрасывает их на землю, Б.Я. Владимирцов отмечает: «Любопытная деталь, рисующая, как странствующий сюжет приноравливается к понятиям принявшей его новой среды» [105, с. 30].

Кроме того, рассказы «Брахман, который ронял жемчуг изо рта, когда смеялся» и «Принц и сын брахмана» у Агванданпэла представляют собой совершенно самостоятельные редакции по сравнению с другими их вариантами, встречающимися в остальных комментариях. Для наглядности приведем две редакции рассказа « Принц и сын брахмана».

Редакция Агванданпэла[15]

В давние времена жили в Индии мать и сын. Когда сын захотел пойти учиться, мать никак не отпускала его, боясь, что он может погибнуть. [Впоследствии] этот сын, увидев, что многие люди уважают его друзей за то, что они, проявляя прилежность, освоили знания и мудрость, сказал матери:

Видела ли ты, мама, этих моих друзей?
Если ты не видела моих друзей,
То [знай]: я, ничтожное [существо], так же
безобразен среди них,
Как цапля среди гусей.

Мать ответила на это: «Если ты, не имея верхового животного, пойдешь пешком, то у тебя ведь заболят ноги». Сын сказал:

Глупым, хотя они и ездят на великолепных скакунах,
Не догнать пеших мудрецов, владеющих полезными
знаниями,
Перепелкам, хотя они и обитают на недосягаемых
горных высотах,
Не догнать гусей, обитающих в воде на равнине.

Мать промолвила: «Бедняжка! Ведь ты у меня молод и полон сил. Почему же ты так говоришь?» Сын ответил на это предыдущими стихами[16], где, в частности, говорится:

Богатое имущество есть даже у иноверцев,
Богатырская сила есть даже у животных и т.д.

Тогда [мать] отпустила [его] учиться.

Редакция тибетского «Украшения чинтамани»

В давние времена жили в Индии брахман с сыном и царь с принцем. Брахман отправил сына учиться, а царь не смог расстаться с принцем, а потому возвел его на престол, не обучив в молодости никакой науке. Сын брахмана, будучи сведущим в науках, обучил множество людей. Увидев это, принц сказал отцу:

Видел ли ты, отец, моего друга?
Если [ты], отец, видел моего друга,
То [знай]: я перед другом так же слаб,
Как цапля среди гусей.
Кто не владеет знаниями, тот раб.

Отец ответил:

Не надо убиваться из-за этого.
Он ведь — наш подданный.
А ты царь и потому ни с кем не сравним.

Принц сказал:

Царь почетен в своей стране.
А ученый почетен всюду.
Выходит, знания дают большое преимущество.

Отец ответил:

Если хочешь быть окруженным людьми, то [я] окружу
тебя людьми, едущими на конях и слонах.

Принц сказал:

С перепелками, хоть и обитают они на горных вершинах,
Несравним царь гусей, обитающий в озере.
С глупыми, хоть и ездят они на конях,
Несравним мудрец, идущий пешком.

Отец ответил: «Тогда можешь учиться наукам, милостливо разрешив [другим обучать себя]».

Принц сказал:

Говорят ведь: учись наукам в юные годы;
Корми [коров] с зимы, если хочешь молока,
Сажай семя, когда сыро, —
[Все] это будет причиной созревания плода.

Комментарий Чахар-гэбши более строен в композиционном отношении, чем, например, тибетское «Украшение чинтамани», потому

что граница между главами проведена в нем очень четко. Чахар-гэбши не ограничивается одним лишь указанием в начале книги о разделении ее на главы, как это делает автор тибетского «Украшения чинтамани», но в конце каждой главы также сообщает, какая это была глава и сколько в ней сказок приведено (этот композиционный прием потом воспринимает и Суматиратна).

При написании своего комментария Чахар-гэбши опирался, видимо, на какие-то списки тибетского «Украшения чинтамани». Кроме того, он использовал и другие, скорее всего канонические, тексты, откуда взял ряд сюжетов и за их счет расширил традиционный сказочный состав комментария (см. Таблицу 1).

«Драгоценный прекрасный кувшин» Суматиратны был составлен непосредственно на основе книги Чахар-гэбши с использованием «Поэзии дхармы» и других источников. Из «Поэзии дхармы» он заимствовал повествование «Шесть учителей иноверцев» (тиртиков), иллюстрирующее 62-е четверостишие основного трактата, хотя в качестве примера к этому четверостишию у него была еще одна история — «Аскет и его служанка», заимствованная, видимо, от Чахар-гэбши. Как и его предшественники, он разбивает свой комментарий на четыре главы и в передаче их названий следует примерам как Чахар-гэбши, так и автора тибетского «Украшения чинтамани». Им даются все те же рассказы, что и у Чахар-гэбши. Дополнительно к ним автор приводит истории «Сова и вороны», «Царь и Нага» и ряд бессюжетных повествований.

* * *

Как это вообще характерно для литературы средневекового типа, в рассматриваемых комментариях одни и те же сюжеты (главным образом сказки, упомянутые в основном трактате) часто повторяются, переходят из одного комментария в другой. Степень повторяемости сюжетов тут весьма высока. Из 41 повествовательной единицы 19 являются общими для всех шести комментариев, 5 повторяются в пяти комментариях, 5 — в четырех комментариях, 2 — в трех комментариях, 6 — в двух комментариях и только 4 вовсе не повторяются, встречаясь лишь в каком-нибудь одном комментарии.

Однако при этом надо заметить, что одни и те же фабульные повествования представляют собой во многих случаях разные редакции, имеющие существенные расхождения, которые невозможно объяснить одними только ошибками и искажениями переписчиков. Создается впечатление, что в рамках этих устойчивых повторений уже имел место творческий акт — сознательная переработка текста.

Для того чтобы показать, как передаются в наших комментариях одни и те же истории, приведем в разных редакциях начало притчи о «Коте-наставнике».

Тибетское «Украшение чинтамани»:

В прежние времена один кот похитил много вещей у некоего монаха. Однажды, когда он украл четки, монах погнался за ним схватил его за хвост, и оба стали тянуть в разные стороны. Тут у

кота оторвался хвост, он утратил ловкость, а потому не ловил мышей и голодал. Силы у него пошли на убыль. Надев на шею четки, тот кот сказал одной мыши следующее...

«Поэзия дхармы»[17]:

В прежние времена некий кот очень голодал: тело его ослабело, и он уже не мог ловить живность. Как-то он украл у одного отшельника четки, повесил их [себе] на шею и отправился туда, где было много мышей. Он собрал мышей и начал лгать...

«Драгоценное украшение»[18]:

В давнее прежнее время в доме одного гелюна (монаха) стала убывать провизия так, как будто ее кто-нибудь брал. Когда это приключилось, гелюн, питая подозрение, спрятался ночью и стал сторожить. Когда он так караулил, вошла кошка, стала искать пищу и стащила четки того гелюна. Лишь только она взяла их, почтенный монах погнался за кошкой и схватил ее за хвост. Но, в то время как он таскал ее туда и сюда, кошка напрягла силы, оборвала свой хвост и ушла. Кошке той мало-помалу, после того как у нее оборвался хвост, стало плохо, не стало у нее силы и крепости, чтобы ловить мышей. Когда же она сильно похудела, а пища все не находилась, изобрела она средство: повесила себе на шею четки и, перебирая их, подошла к мышиной норе. Когда же она позвала мышь, говоря, чтобы та вышла к ней, то мышь сказала...

Дай-гуоши Агванданпэл:

В давние времена одна кошка много раз похищала вещи у некоего монаха. Когда монах схватил ее за хвост, она, кинувшись прочь, оборвала хвост и от этого стала слабее, чем была прежде. Тогда, надев на шею четки, она собрала мышей и сказала вот что...

Чахар-гэбши:

Один кот похитил много вещей у некоего монаха. Позже, в один [прекрасный] день, когда [кот] бежал, держа в зубах четки, монах погнался [за ним] и настиг его, когда тот залез в яму. [Монах] с силой потянул его за хвост, но хвост оторвался. Кот похудел и ослабел, потому что от этого он стал хворать и испытывать мучения. И тогда придумал он способ: повесил четки на шею, уселся со спокойным видом возле одной [мышиной] норы. Увидев его, одна мышь собралась убежать, но кот сказал...

Суматиратна:

В давнее время один кот похитил у некоего монаха много вещей. Позже, в один [прекрасный] день, он, украв его четки, побежал, а монах погнался за ним и, едва догнав, с силой потянул его за хвост.

Но хвост у кота оторвался. Кот похудел и ослабел, потому что от этого он стал хворать и испытывать мучения. Он придумал средство: надел на шею четки и пошел к месту, где обитало много мышей. Увидев его, одна мышь собралась убежать, но кот сказал [ей]...

СКАЗОЧНЫЙ СОСТАВ КАЖДОГО КОММЕНТАРИЯ

Основной корпус комментариев к «Капле, питающей людей», как и других комментариев к дидактическим сочинениям, составляют сказки, притчи, рассказы. Что же касается бессюжетных повествований, авторских суждений и сухих толкований смысла тех или иных слов и выражений и т.п., то они занимают сравнительно скромное место, а в монгольском «Драгоценном украшении», как мы отмечали выше, полностью вытеснены чисто художественными повествованиями. Поэтому о различных комментариях к «Капле, питающей людей» можно составить более или менее конкретное и целостное представление по их сказочному составу (см. таблицу 1[19]).

Как видно из сводной таблицы, мы имеем дело в общей сложности с 42 повествовательными единицами (сюда не входит эпизод из «Истории Котикарны», потому что нами учтен ее полный текст).

Они распределены по главам так:

Вводная часть — рассказ № 1 (1 ед.)

Гл. I — рассказы № 2—17 (16 ед.)

Гл. II — рассказы № 18—25 (8 ед.)

Гл. III — рассказы № 26—41[20] (16 ед.)

Гл. IV — рассказ № 42 (1 ед.)

Если показать количество историй каждого комментария по главам, проявится следующая картина (см. таблицу 2).

Как показывает эта таблица, количество повествовательных единиц в рассматриваемых комментариях часто варьируется, причем постепенно, начиная с «Поэзии дхармы» вплоть до Суматиратны, оно возрастает. Примечательно, что дополнение тех или иных комментариев новыми повествованиями, первоначально сюда не включенными, производится только в начале и в конце текста, т.е. во вводной части, в первой и особенно в третьей главах, а серединная часть комментариев — вторая их глава — по количеству повествований остается в основном неизменной.

Из рассматриваемых нами 42 повествовательных единиц 34 снабжены моральными сентенциями, что составляет 80,9% общего числа историй. Если принять за 100% количество историй каждого комментария, то рассказы с моральными сентенциями в «Поэзии дхармы» составляют 88,8%, в тибетском «Украшении чинтамани» — 44, в монгольском «Драгоценном украшении» — 83, у Чахар-гэбши — 70,2 и у Суматиратны —79,5%. На основании этих цифр нельзя, конечно, прийти к какому-либо конкретному заключению. Они только показывают, что тяга к морализации у разных авторов неодинакова. Самый высокий процент моральных сентенций зафиксирован в «Поэзии дхармы» и в связанном с ней по происхождению комментарии Агванданпэла, а самый низкий процент — в «Украшении

Таблица 1

Истории и мораль к ним

Знак + указывает на наличие данной истории в указанном комментарии, а буква М — на наличие в ее конце моральной сентенции.

№№ п п	Названия сюжетов	Тибетские комментарии		Монгольские комментарии			
		«Украшение чинтамани»	«Поэзия дхармы»	«Драгоценное украшение»	Агвандандэл	Чахар-гэбши	Суматиратны
1	2	3	4	5	6	7	8
1	«Биография Нагарджуны»	+				+	+
2	«Женщина и лиса»	+М	+М	+М	+М	+М	+М
3	«Сын брахмана по имени Каландака»	+М	+М		+М	+	+М
4	«Птичка Каландака»	+		+М	+М	+М	+М
5	«Монах, излечивший мать врача»			+			
6	«Вши и блоха»	+М	+М	+М	+М	+М	+М
7	«Обезьяна и Каландака»	+М	+М	+М	+М	+М	+М
8	«Болтовня сумасшедшего»	+М			+М	+М	+М
9	«Лживые слова попугая»	+М	+М	+М	+М	+М	+М
10	«Кот-наставник»	+М	+М	+М	+М	+М	+М
11	«Черепаха и гуси»			+М			
12	«Брахман, который ронял жемчуг изо рта, когда смеялся»	+	+М	+	+М	+М	+М
13	«Обезьяна и черепаха»	+	+М	+М	+М	+М	+М
14	«Пахтанье океана»	+М	+	+М	+М	+М	+М
15	«Куропатка и лиса»	+	+М	+	+М	+М	+М
16	«Женщины-ракшасы и купцы»	+	+М	+М	+М	+М	+М
17	«Сова и вороны»						+М
18	«Принц и сын брахмана»	+М	+М	+М	+М	+М	+М
19	«Лев, бросившийся в колодец за собственным отражением»	+М	+М	+	+М	+М	+М
20	«Мышь и слон»	+М	+М	+М	+М	+М	+М
21	«Звери и человек, вытащенные из колодца»	+М	+М	+М	+М	+М	+М
22	«Монах и ворон»	+	+М			+М	+М
23	«Голубая лиса»	+	+М	+М	+М	+М	+М
24	«Птички и хитрая черепаха»	+	+М	+М	+М	+М	+М
25	«Колодезная лягушка»	+М	+М	+М	+М	+М	+М
26	«Волшебник и его конь»	+	+М	+М		+М	+М
27	«Монахиня по имени Утпалаварна»	+	+			+	+
28	«Сангхаракшита»					+	+
29	«Казначей»					+	+
30	«Царь по имени Бедный»					+	+
31	«Маленький горбун»					+	+
32	«Безногий парень»					+	+М
33	«Волшебство женщины»	+	+	+М	+М	+М	+М
34	а) «История Котикарны»	+	+М		+М	+М	+М
	б) Эпизод из этой же истории					+	+М
35	«Аскет и его служанка»	+			+М	+М	+М

36	«Слепой и безобразный сын богатого домохозяина»					+	+
37	«Скупая принцесса»	+М			+М	+	+М
38	«Скупая женщина из города Шумары»	+				+М	+М
39	«Принц [по имени] Молодой и сын брахмана [по имени] Лис»	+	+М	+М	+М	+М	+М
40	«Четверо дружных животных»	+	+М	+М		+	+М
41	«Женщина и мангуста»		+М				
42	«Царь и нага»						+
	Всего:	32	27	24	25	37	39
	Из них с моралью:	14	24	20	25	26	31

Таблица

Число повествовательных единиц каждого комментария по главам

№№ п/п	Названия комментариев	Вводная часть	Гл. I	Гл. II	Гл. III	Гл. IV
1	«Поэзия дхармы»		11	8	8	
2	Тибетское «Украшение чинтамани»	1	13	8	10	
3	«Драгоценное украшение»		13	7	4	
4	Комментарий Агванданпэла		13	7	5	
5	Комментарий Чахар-гэбши	1	13	8	15	
6	Комментарий Сумагиратны	1	14	8	15	1

чинтамани». Но если взять отдельно те комментарии, которы имеют друг с другом прямую преемственную связь (тибетское «Уı рашение чинтамани», Чахар-гэбши и Суматиратна), то можно уві деть последовательное возрастание количества моральных сентенци у более поздних авторов по сравнению с более ранними.

Говоря о морализации, мы считаем необходимым сделать огс ворку. Выше мы говорили исключительно о внефабульных сентен циях, резюмирующих истории и даваемых в конце каждой из ни› так как они нас интересуют прежде всего как авторские толковани смысла привлекаемых историй. Но отсутствие таких авторских «вы водов» в конце отдельных историй отнюдь не означает, что в ни вообще нет моральных сентенций, поскольку перед любой историе обязательно приводится иллюстрируемое четверостишие (или ег строка) как внефабульная мораль (промифий) и, наконец, иногд мораль вкладывается внутри самого повествования в уста персс нажа (как, например, это имеет место в рассказах «Женщина и лиса› «Обезьяна и черепаха», «Принц и сын брахмана») или постороннег наблюдателя (например, в рассказе «Голубая лиса»).

Внефабульные сентенции, присоединяемые к концу историй

пределах рассматриваемых комментариев, характеризуются определенной устойчивостью: переходя из одного комментария в другой, они не подвергаются существенным изменениям и повторяются лишь в слегка перефразированным виде. В качестве примера приведем мораль рассказа «Женщина и лиса».

«Поэзия дхармы»:

«Если будешь судить чужие ошибки, то и с тобой сейчас же случится то же самое. Поэтому не следует говорить о чужих ошибках»[21].

«Украшение чинтамани»:

«Если будешь говорить о чужих пороках, то эта причина породит следствие: твой [собственный] порок станет предметом осуждения».

«Драгоценное украшение»:

«Не надо говорить о пороках других, согласно с пословицей, гласящей: „Когда обнаруживают пороки других, обнаруживаются собственные пороки"».

Агванданпэл:

«Если будешь говорить о чужих пороках, то такое наверняка случится и с тобой. Поэтому никогда не говори о чужих пороках».

Чахар-гэбши:

«Подобно этому, если осудишь других, то сам будешь осужден. Поэтому не подвергай других злым нападкам».

Суматиратна:

«Подобно этому, если будешь говорить о чужих пороках, то эта причина породит следствие: сам будешь осужден. Поэтому не говори злых слов о чужих пороках».

Так как привлеченные комментаторами истории призваны иллюстрировать определенные четверостишия из основного трактата, моральные сентенции, присоединенные к ним, бывают выдержаны исключительно в духе соответствующих четверостиший, а порою и попросту повторяют отдельные их строки. Такой традицией обусловлена устойчивость или неизменчивость моральных сентенций в пределах рассматриваемых комментариев. Приведем два примера из комментария Суматиратны.

Комментируемые четверостишия	Истории	Моральные сентенции
Не полагайся на плохого друга, поступающего неправильно. Если дружишь с ним, то по его вине [будешь] страдать,	«Вши и блохи»	Дружба с дурным человеком чревата опасностью уничтожить себя и других;

Окончание таблицы

Комментируемые четверостишия	Истории	Моральные сентенции
как вши, [живущие] в одежде аскета, занимающегося созерцанием, Пострадали по вине зловредной блохи.		Поэтому не полагайся на него.
Не учи попусту человека, [имеющего] на самом деле дурные свойства. Даже то, что сказано от доброй души, он воспримет как оскорбление.	«Каландака и обезьяна»	Если учишь и даешь совет безрассудному человеку, то он [на это] ответит злом.
Пример: в давнее время одна капризная обезьяна Разрушила гнездо маленькой Каландаки.		Поэтому оставь его без внимания.

Принцип зависимости морали от комментируемого четверостишия нарушается только в одной истории и в одном комментарии. Это история «Голубая лиса». Во всех комментариях, кроме «Поэзии дхармы», данная история имеет мораль: «Не делай великим низкого человека», что, как видно, извлечено из соответствующей строфы основного трактата, в то время как в «Поэзии дхармы» она истолковывается совершенно по-иному: «Здесь говорится о том, что нельзя ненавидеть своих братьев по роду»[22]. Это толкование никоим образом не связано с комментируемым четверостишием, но зато перекликается с моралью редакции данной истории в «Панчатантре»: «Кто бросает своих сородичей, гибнет, как глупец Чандарава». По всей видимости, настоящая мораль вместе с историей пришла в «Поэзию дхармы» непосредственно из первоисточника типа «Панчатантры». Во всяком случае, поздние комментаторы заметили несогласованность такой морали с комментируемым четверостишием и привели их в соответствие.

Суммируя вышеизложенное, можно сказать, что тяга к морализации у некоторых авторов вполне объяснима стремлением подчеркнуть непосредственную связь своих сочинений с комментируемым трактатом, так как сохранение идейного и композиционного единства этих сказочных комментариев было невозможно без сохранения органической связи их повествовательных и дидактических элементов.

Глава 2

СКАЗОЧНЫЕ СЮЖЕТЫ КАК ОСНОВА КОММЕНТАРИЕВ К «КАПЛЕ, ПИТАЮЩЕЙ ЛЮДЕЙ»

(К вопросу о синтезе различных литературно-фольклорных традиций)

Перед тем как перейти к сопоставительному анализу сюжетов, считаем целесообразным заранее высказать некоторые общие соображения, непосредственно связанные с ними.

ВЫБОР СЮЖЕТОВ

Вчитываясь в различные комментарии к «Капле, питающей людей», мы обнаруживаем любопытный, на наш взгляд, факт: авторы не ограничивают своей задачи разыскиванием и цитированием упомянутых в комментируемом трактате историй, но по собственному усмотрению и инициативе они черпают из разных источников новые повествования, довольно многочисленные, и с их помощью раскрывают или иллюстрируют смысл тех четверостиший, в которых вовсе нет намеков на какие-либо конкретные сюжеты. Таких не упомянутых в основном трактате историй в общей сложности 17, т.е. они составляют 40,5% общего числа повествовательных единиц. Поэтому в дополнение к вышеприведенным таблицам представляется полезным указать, сколько таких рассказов, не диктуемых намеками, привлечено каждым комментатором (см. таблицу 3).

Как видно из таблицы 3, удельный вес историй, не упомянутых в основном трактате, проявляет, в общем, некую тенденцию к постепенному росту, и у Чахар-гэбши и Суматиратны они достигают соответственно 38 и 40% общего числа повествовательных единиц каждого комментария. Это, конечно, интересный факт, потому что расширение сказочного состава комментариев, раз и навсегда, казалось бы, предопределенного основным трактатом, где даются намеки на конкретные сюжеты, являлось в то же время делом инициативы комментаторов, своего рода творческим актом.

В связи с этим следует затронуть вопрос о влиянии местной традиции на эти комментарии. Беглый просмотр всех их повествовательных единиц рождает ощущение, что много историй в них взято из так называемых обрамленных повестей. Если это действительно так, то заимствованные истории предстают здесь в более или менее трансформированном и переосмысленном виде, в совершенно иной композиционной последовательности, характерной для произведений тибето-монгольской повествовательно-комментаторской литературы. Многие были подвергнуты переделке на новой почве и снабжены оригинальными подробностями и этиологическими концовками (см., например, ниже анализ рассказов № 7, 10, 12, 13, 14, 20).

Более того, не все повествовательные единицы чужие. Не все,

Таблица 3

Удельный вес историй, не упомянутых в комментируемом трактате[1]

Комментарии / Разновидности историй	«Поэзия дхармы»		«Украшение чинтамани»		«Драгоценное украшение»	
	кол.	в %	кол.	в %	кол.	в %
1. Истории, привлеченные для пояснения четверостиший без намеков[2]	6	22	5	15,6	4	16,6
2. Истории, привлеченные дополнительно для пояснения четверостиший с намеками, и истории, привлеченные в вводной части[3]			3	9,4		
Всего:	6	22	8	25	4	16,6

Комментарии / Разновидности историй	Комментарий Агванданпэла		Комментарий Чахар-гэбши		Комментарий Суматиратны	
	кол.	в %	кол.	в %	кол.	в %
1. Истории, привлеченные для пояснения четверостиший без намеков[2]	1	4	10	27	12	30,7
2. Истории, привлеченные дополнительно для пояснения четверостиший с намеками, и истории, привлеченные в вводной части[3]	1	4	4	10,8	4	10,3
Всего:	2	8	14	37,8	16	41

что имеет индийское «обличье», следует считать индийским, поскольку и псевдоиндийские сюжеты встречаются в тибетской литературе довольно часто. Отличить их, разумеется, трудно. Но, по нашему мнению, нужно стремиться к этому, так как иноземные сюжеты адаптировались к местным условиям, преображались, а свои стилизовались под иноземные сочинения. В наших комментариях есть много историй, параллелей к которым мы не сумели найти в индийской литературе. К их числу относятся рассказы № 3, 4, 5, 8, 9, 15, 17, 18, 22, 24, 33, 35, 36, 37, 38, 39. Что же касается рассказов № 29, 30, 31, то для них не нашлось более или менее адекватных соответствий в индийской литературе, хотя в джатаках имеются сходные мотивы и детали. Конечно, все их нельзя считать тибетскими или монгольскими повествованиями, однако именно среди них нужно искать отражение местных традиций. Так, мы предполагаем, что местное происхождение имеют рассказы № 5, 15 и 18.

УКАЗАНИЯ НА ИСТОЧНИКИ СЮЖЕТОВ

Из сводной таблицы 1, приведенной в предыдущей главе, мы узнаем, какие повествования включены в тот или иной комментарий и сколько их в общей сложности. Эти рассказы весьма разнообразны как по содержанию, так и по форме. Хотя среди них и преобладают светские истории, имеющие своей целью развлечение читателей, есть немало повествований и религиозного содержания. В жанровом отношении они представлены не только сказками, легендами, преданиями, но и такими чисто литературными формами, как джатака, авадана, намтар. Такое жанровое разнообразие обусловлено отчасти тем, что эти истории ведут свое происхождение из различных источников.

В этом, как нам кажется, нетрудно убедиться. Хотя много историй имеет соответствия в «Панчатантре», не все они возводимы непосредственно к той или иной ее конкретной редакции. Есть также немало повествований, по происхождению никак не связанных с «Панчатантрой» и взятых из других источников — книг и сутр. В этом признаются сами авторы. Так, в колофонах некоторых списков и изданий тибетского «Украшения чинтамани» говорится, что оно составлено на основе повествований, выбранных из разных книг, сказок и легенд [67, т. 2, с. 288; с. 36]. О разнообразии источников свидетельствуют и отдельные указания, данные в конце ряда рассказов. Таких указаний, правда, немного, но по ним все же можно судить о разнообразии источников комментариев. Например, у Чахар-гэбши в конце истории «Четверо дружных животных» сказано: «Так повествуется в биографии учителя Будды — шастре, именуемой „Дерево Галбарварс"[4]» («Хэмээн Бурхан багшийн намтар Галбарварс модон нэрт шасдраас номлосон мэт биллээ» [53, с. 97]. У Агванданпэла на месте, где должна была находиться история «Монахиня по имени Утпалаварна», говорится: «Эта [история] содержится в легенде о монахине Утпале. Смотри в "Море притч"», т.е. в «Сутре о мудрости и глупости» («Kemegsen-inü mön-kü Udbala simnanča-yin domoγtur bui ajuγu: üliger-ün dalai-ača medetügei») [81, с. 164]. В начале «Истории Котикарны» у Суматиратны указано: «Из „Основы шкуры" в Винайя-питаке»[5] («Vinai-yin siri arasun-u sitügen-eče») [81, с. 128]. В конце истории «Царь и Нага» у Суматиратны также есть указание на источник: «Подробнее смотри в третьей главе „Моря притч"[6]» («Delgerenggüi-yi üliger-ün dalai-yin γutuγar jüil-eče üjegdeküi»).

Кроме того, когда речь заходит о карме — наиболее популярной в буддийской литературе теме, — комментаторы, ограничившись приведением нескольких характерных примеров, для экономии места отсылают читателя к каноническим источникам, где можно найти сколько угодно таких сюжетов. Так, у Чахар-гэбши [53, с. 83—84] и Суматиратны [81, с. 125] после истории «Безногий парень» говорится; «Тот, кто хочет знать подробнее, пусть посмотрит „Сто карм"[7], „Сто авадан"[8], „Море притч", „Сутру, [именуемую] „Высшее учение — серьезная медитация" и комментарий к ней[9],

„Винайя-питаку" и др.» («Delgerenggüi medeküi-e küsegčid ǰaγun üiletü. ǰaγun onol-tu. üliger-ün dalai. degedü nom duradqui oyira aγuluγsan sudur. tegün-ü tayilburi. vinai-yin esi terigüten-i üǰegdeküi: :»)

О РАСПРОСТРАНЕННОСТИ СЮЖЕТОВ В ТИБЕТЕ И МОНГОЛИИ

Сюжеты, входящие в наши комментарии, встречаются также в составе других произведений[10] и известны в устной традиции в Тибете и Монголии, притом в весьма разнообразных версиях. Поскольку об этом мы будем подробнее говорить ниже, когда речь пойдет о каждом сюжете, ограничимся здесь лишь количественными показателями (см. таблицу 4).

Таблица 4

Распространенность сюжетов за пределами комментариев

№№ п/п	Названия сюжетов	В Тибете		В Монголии	
		в письменной форме	в устной форме	в письменной форме	в устной форме
1	2	3	4	5	6
1	«Биография Нагарджуны»	+	+		
2	«Женщина и лиса»	+	+	+	+
3	«Сын брахмана по имени Каландака»				+
4	«Птичка Каландака»			+	+
5	«Монах, излечивший мать врача»			+	+
6	«Вши и блоха»				+
7	«Обезьяна и Каландака»	+		+	+
8	«Болтовня сумасшедшего»				+
9	«Лживые слова попугая»				+
10	«Кот-наставник»		+	+	+
11	«Черепаха и гуси»	+	+	+	+
12	«Брахман, который ронял жемчуг изо рта, когда смеялся»			+	+
13	«Обезьяна и черепаха»		+	+	+
14	«Пахтанье океана»		+	+	+
15	«Куропатка и лиса»			+	+
16	«Женщины-ракшасы и купцы»	+		+	
17	«Сова и вороны»	+			
18	«Принц и сын брахмана»				
19	«Лев, бросившийся в колодец за собственным отражением»	+	+	+	+
20	«Мышь и слон»	+	+	+	+
21	«Звери и человек, вытащенные из колодца»	+	+	+	+
22	«Монах и ворон»				+
23	«Голубая лиса»	+	+	+	+
24	«Птички и хитрая черепаха»	+		+	
25	«Колодезная лягушка»	+		+	+

Таблица 4 (окончание)

1	2	3	4	5	6
26	«Волшебник и его конь»	+	+	+	+
27	«Монахиня по имени Утпалаварна»	+			
28	«Сангхаракшита»	+		+	
29	«Казначей»				
30	«Царь по имени Бедный»	+			
31	«Маленький горбун»	+		+	
32	«Безногий парень»	+		+	
33	«Волшебство женщины»	+		+	
34	«История Котикарны»	+		+	
35	«Аскет и его служанка»				
36	«Слепой и безобразный сын богатого домохозяина»			+	
37	«Скупая принцесса»				
38	«Скупая женщина из города Шумары»				
39	«Принц [по имени] Молодой и сын брахмана [по имени] Лис»			+	+
40	«Четверо дружных животных»	+	+	+	+
41	«Женщина и мангуста»	+		+	+
42	«Царь и нага»				
	Всего:	22	12	26	23

Эта таблица, хотя и не претендует на исчерпывающий охват фактов, все же свидетельствует о соотносительной известности в Тибете и Монголии большинства рассматриваемых историй. Историй, не встречающихся вовсе (или, вернее, не выявленных нами), всего 7 (№ 5, 18, 29, 35, 36, 38, 42). В каждой графе количество зарегистрированных сюжетов составляет больше половины всех повествовательных единиц. Исключением является лишь графа 4, однако ее низкий показатель, как нам думается, связан прежде всего с малой изученностью тибетского сказочного фольклора.

СЮЖЕТЫ В СВЕТЕ ТИПОВ СКАЗОК

В настоящем исследовании мы по мере возможности определяем сюжетные типы фабульных повествований в рассматриваемых сочинениях. Однако не все они заключают в себе какой-либо один сказочный сюжет. Многие имеют многосоставную композицию и созданы как бы путем контаминации нескольких типов сказок. Поэтому зачастую при анализе той или иной истории нам приходилось указывать на несколько сказочных типов, которым к тому же соответствуют лишь отдельные ее эпизоды. Более того, во многих случаях нам и вовсе не удалось установить сюжетные типы по существующим указателям. Но тем не менее сопоставление наших повествований с указателями сказочных сюжетов, как международных, так и региональных, местных, помогает судить не только об их популярности, но и отчасти об их оригинальности.

Из всех 42 повествовательных единиц мы нашли сходные типы Указателе Аарне-Томпсона для тридцати историй. Если же доба вить к этому данные других указателей — региональных и местных то число идентифицированных типов увеличивается. Однако наряд с такой популярностью сюжетов отмечается следующее. Из эти 30 историй всего 9 (№ 6, 7, 10, 11, 13, 19, 20, 21, 41) имеют прямы соответствия в Указателе Аарне-Томпсона, остальные же отнесены нами к тем или иным типам лишь условно, по более общим призна кам. На самом деле они совершенно отличны от значащихся по этими типами сказок, самобытны и в Указателе международны сказочных сюжетов вообще не учтены.

По нашим предварительным подсчетам, в тибетской и монгольс кой устных традициях известны 25 из рассматриваемых 42 повество ваний (см. таблицу 4). Но из этих 25 сказок в Указателе Аарне Томпсона 16 не отмечены (если не считать типологически сходны сюжетов), а из 24 рассказов, устно бытующих в Монголии, 10 н значатся также в Указателе монгольских сказочных сюжетов, со ставленном Л. Лёринцем (№ 3, 4, 7, 8, 9, 11, 14, 20, 22, 23).

Из всего этого можно заключить, что рассматриваемые нами фа бульные повествования и их устные версии отличаются большим своеобразием, оригинальностью и дополняют собой фонд мировых региональных и местных сказочных сюжетов, известных по различ ным современным указателям.

ИСТОКИ И АНАЛИЗ СЮЖЕТОВ

Каждый сюжет рассматривается в следующем порядке[11]:

1. Возможные источники.
2. Распространенность и адаптация данного сюжета:
   а) в тибетской литературе,
   б) в тибетском фольклоре;
   в) в монгольской литературе,
   г) в монгольском фольклоре.
3. Тип по международным каталогам сказочных сюжетов.

1. Биография Нагарджуны[12]

Бездетный брахман устроил пиршество в честь ста брахманов, и благодаря этому его жена родила сына. Однако прорицатели предсказали, что новорожденный мальчик не проживет больше недели. Путем благотворительных дел родители добились, чтобы их сын прожил семь лет, а незадолго до этого срока родители отпустили его на произвол судьбы в сопровождении домашнего раба. Он пришел в Налендру, встретился там с мудрым волхвом Сарахой, по совету которого ради продления своей жизни стал монахом. Он всего себя посвятил науке, творил много благодеяний и так достиг 600-летнего возраста.

Однажды Сушакти, сын царя Удаяны (Антивахани), захотел воссесть на престол. Мать же сказала, что его отец не умрет до

тех пор, пока не уйдет в небытие Нагарджуна. Тогда принц умертвил Нагарджуну, отрезав ему голову травой кушой.

1. Катхасаритсагара, Брхаткатхаманьджари[19] [143, с. 50].

1 и 2а. См. биографии Нагарджуны: «Предисловие к оглавлению Данджура Чжонейского издания», л. 41 (см. [163, с. 214—217]); Ёндзин Еши-Джалцан «Биографии преемственных учителей Ламрима» [46]; Дараната «История семи передач слов [Будды], или Рассказ, подобный драгоценному источнику» (см. [104, с. 80]).

2б. Сведения о существовании устного варианта см. [104, с. 80].

3. Ср. АаТ, 934, А I.

Вышеприведенная история является не столько биографией, сколько легендой о Нагарджуне. В общем подобных легенд в литературе встречается много. Согласно сообщению С. Ф. Ольденбурга, соответствия им попадаются даже в версиях «Панчатантры» — «Катхасаритсагаре» и «Брхаткатхаманьджари» [143, с. 50]. В. Васильев также замечает, что легенды, приведенные в его работе «Буддизм», а также у Сюань-цзана, «довольно сходно рассказываются» тибетцами [104, с. 80].

2. Женщина и лиса

Воры отобрали одежду и украшения у женщины, которая спешила на свидание с любовником. Оставшись совершенно голой, она была вынуждена спрятаться в листве под деревом, чтобы скрыть свою наготу. В это время подошла лиса с куском мяса в зубах. Увидев рыбу, прыгавшую в реке, лиса бросила мясо и кинулась за рыбой. Но рыба ушла на дно реки. Тут какой-то ворон подобрал кусок мяса и улетел, а лиса осталась ни с чем. Женщина, наблюдавшая все это, засмеялась над жадностью глупой лисы. Лиса же в ответ устыдила женщину, сказав, что она поступила точно таким же образом, когда оставила своего мужа и побежала к другому.

1. Панч. Пурн., IV, 8; Джатака № 374; ср. также: Шифнер—Ральстон, № 12 (заключительная часть); Шаванн, № 111, 384 (заключительная часть).

2а. Джура Ёндзин, 26а.

2б. Пословицы, восходящие к этой истории, см. [194, № 83, 84].

2в. Сумба Ханбо «Мелодичное кукование»; Лобсанцэрин, 318б—319а.

2г. Лёринц, 46; Баранникова, 1976, № 52.

3. Бёдкер, 1265; см. АаТ, 34 А.

Наша история оказывается более близкой к редакции в Панч. Пурн. В отличие от вышеприведенной истории в Панч. Пурн. сам вор является любовником жены старого землепашца и с ней назначает свидание. Отобрав у женщины деньги и одежду будто бы для того, чтобы перенести их на другой берег реки, он удирает от нее.

Эпизоды с женщиной и лисой в рассказах из тибетской и китайской трипитак (т.е. у Шифнера—Ральстона и Шаванна) роднят сюжеты этих канонических сборников с нашей историей. Там женщина, обманутая предводителем разбойников и оставшаяся голой у реки, тоже смеется над жадным шакалом (лисой) и тем самым сама обна-

руживает свое комическое положение. Однако с помощью шакала она все же вновь обретает уважение, которым раньше пользовалась у царя Брахмадаты, и в благодарность за это каждый день дает шакалу по куску мяса. Однажды, когда она решила прекратить подачки, шакал пригрозил отнести ее обратно к реке. Женщина испугалась и продолжала кормить его.

У Джура Ёндзина данная история представлена лишь эпизодом с лисой, а у Лобсанцэрина — полностью. Этот сюжет не составляет у них особой редакции, так как там без каких-либо существенных изменений воспроизводится та же история, что и в рассматриваемых нами комментариях.

Стихи, вложенные в уста женщины и лисы в нашей редакции, как это уже отметил Б. Я. Владимирцов [105, с. 28], оказываются довольно сходными с теми же стихами в Панч. Пурн. Речь женщины в стихах находит близкие аналогии в тибетской и китайской трипитаках [Шаванн, № 374]. Для наглядности приведем соответствующие стихи из нашей редакции и Панч. Пурн.

В Панч. Пурн.:

Женщина: Все мясо коршун утащил, а рыба в воду забралась.
Пропали мясо с рыбою. Чего, шакалка, ты глядишь?

Шакалка: Какая я ни умная, но вдвое ты умней меня!
Пропали муж с любовником. Чего ж ты, голая, глядишь?

В «Драгоценном украшении»:

Женщина: Эй, лиса, ты бросила на землю мясо, что было у тебя во рту, а в то время как ты позарилась на рыбу, мясо твое, которое ты уже держала в зубах, схватил ворон и улетел к небу, рыба же ушла на дно моря. Что смотришь, неловкая лисишка?

Лиса: Женщина, ты пошла шляться зря ради другого мужчины, тогда как у тебя есть свой прекрасный, законный муж, была ограблена вором и лежишь, не зная, что делать, закрыв свои лядвия древесными листьями; на тебя, разгульная, скверная женщина, смотрю!

Нам неизвестны тибетские устные варианты этой истории. Однако о ее популярности в народе свидетельствуют тибетские пословицы, воспроизводящие диалог женщины и лисы, которые даются в сборнике «Ладакские поговорки и загадки» А. Г. Франке на тибетском языке [194, № 83—84].

3. Сын брахмана по имени Каландака

Каландака, сын брахмана, удовлетворившись тем, что овладел ювелирным ремеслом, не захотел больше учиться ничему. Дети других брахманов, получив хорошее образование, стали великими

людьми и жили в почете и уважении, а Каландака, так и оставшийся невеждой, превратился в их слугу.

2г. Гильмюр, № 10.

3. Ср. АаТ, 1628*.

4. Птичка Каландака

Вместе с другими птицами Каландака попалась в сеть, поставленную одним стариком. Пытаясь освободиться, она поранила себе клюв. Старик забраковал ее и отбросил в сторону. Вместе с мусором ее смели метлой в яму, наполненную пеплом. Вскоре к яме подошел петух, и птичка начала его расхваливать. Польщенный петух помог ей выбраться из ямы. Каландака улетела и по дороге встретилась с ласточкой. Они стали бахвалиться друг перед другом: ласточка — своим гнездом, а Каландака — своими достоинствами. Вдруг на Каландаку напал ястреб и, зажав ее в когтях, улетел в небо.

2в. Лобсанцэрин, 319а.

2г. [73, с. 37].

3. Ср. АаТ, 247В*.

Хотя Б. Я. Владимирцов указал как на источник на десятый рассказ первой книги «Тантракхъяики» [105, с. 25—26], мы сочли нецелесообразным приводить его здесь в этом качестве, так как он в корне отличается от нашей редакции и представляет собой повествование совершенно иного рода. Сходство заключается лишь в том, что и в рассматриваемой нами истории, и в указанной Б. Я. Владимирцовым индийской параллели «наказанным гордецом является птица».

Начало рассказа, где говорится о том, как Каландака очутилась в яме с пеплом (земляной печи), отсутствует и у Агванданпэла, и в тибетских комментариях. У Чахар-гэбши и Суматиратны оно представлено в одном и том же виде, в «Драгоценном украшении» — несколько иначе. В последнем действует не Каландака, а птенец Каландаки. Он попадает в сеть один, а не с птицами. Старик и старуха почему-то ударяют его несколько раз палкой и, посадив в земляную печь с пеплом, прикрывают сверху камлотом. Дальнейшие сюжетные звенья в тибетских и монгольских редакциях тоже несколько отличаются друг от друга. В них, например, Каландака (или воробей), только выбравшись из печки, сразу начинает расхваливать себя. При этом в комментарии Агванданпэла совершенно неясно, перед кем она кичится, а в «Драгоценном украшении» она хвастается перед самим стариком-птицеловом. В остальных редакциях, кроме сочинения Суматиратны, Каландака или не встречается с ласточкой (Агванданпэл, «Драгоценное украшение»), или ласточка прилетает к ней уже после того, как она начала бахвалиться (тибетское «Украшение чинтамани», Чахар-гэбши).

Монгольский устный вариант [73, с. 37] в основном повторяет сюжет нашей истории. Там вместо Каландаки выступает воробей (болжуухай).

5. Монах, излечивший мать врача

Некий врач не мог вылечить болезнь своей старой матери. В его отсутствие к старухе зашел странствующий монах, которого звали «Следующий за телегой (за караваном)». Старуха попросила монаха избавить ее от недуга. Монах дал ей два комочка земли, снятой с колеса своей телеги, и торопливо ушел. Старуха, поверив ему, приняла первый комочек земли, и ее страдания в ту же ночь заметно облегчились. Возвратившись домой, врач очень удивился этому. Приняв второй комочек земли, старуха совсем выздоровела. Врач послал людей с поручением найти и привести к нему монаха. Но когда они нашли его, тот отказался пойти вместе с ними, решив, что старуха умерла. Они силой доставили его к врачу. Обрадованный врач с благодарностью преподнес ему подарок и спросил, как он вылечил его мать. Монах рассказал всю правду. Из медицинского трактата врач узнал, что пыль семидесяти перевалов и семидесяти степей убивает яд грифа. Оказалось, старуха заболела оттого, что пила воду, в которую помочился гриф.

3. Ср. АаТ, 1641В.

Не находя близкой параллели этой истории, акад. Б. Я. Владимирцов писал: «По-видимому, этот рассказ тибетского происхождения, может быть, народный, рисующий народный быт и народные взгляды» [105, с. 29]. Однако и при нынешнем уровне знаний мы не в состоянии пока привести аргументы в пользу предположения В. Я. Владимирцова о тибетском происхождении настоящей истории. Она не встречается ни в тибетских комментариях к «Капле, питающей людей», ни вообще в тибетской литературе. Она представлена только в одном из монгольских комментариев, а именно в «Драгоценном украшении». Эта книга, распространяясь среди монголов в рукописях и больше других подвергаясь изменениям со стороны переписчиков, все время находилась в таких условиях, при которых в нее могли проникать исконно местные элементы. Поэтому не исключено, что история о «Монахе, излечившем мать врача» возникла не на тибетской почве, как предполагал Б. Я. Владимирцов, а на монгольской, где в изобилии существуют бытовые сказки, анекдоты о странствующих монахах-бадарчинах, о удачливых дураках, которым приходится порою заниматься «врачеванием», и оттуда вошла в «Драгоценное украшение». Это тем более вероятно, что в названной выше истории употребляются такие слова и выражения, которые весьма характерны для монгольской разговорной речи, например: *бадарчи лама* («странствующий монах»), *тэргэ дагугчи* [«Следующий за телегой (за караваном)»], *домчи* («знахарь»), *эм баридаг* («занимающийся врачеванием»), *кӱмӱн джаруджу йабугулбасу* («отправил людей с поручением»), *очиху ӱгэй гэджу джангнубасу* («наотрез отказался пойти») и т.д. Более того, привлекает внимание пословица, записанная в том виде, в каком она встречается и в народной речи: *Эмчи байитугай домчи-чибал-а тусатай* («Не только врач, но и знахарь полезен [при напасти]»).

6. *Вши и блоха*

Семь вшей дали обет не кусать отшельника, когда тот погружен в созерцание. Однажды к ним прискакала блоха. Она тоже дала слово уважать обет, но все же укусила отшельника. Рассерженный отшельник стал искать виновника, но блоха успела скрыться. Хотя вши попытались объясниться, отшельник вытряхнул их, решив, что это они нарушили обет.

1. Панч. Пурн., I, 10; Калила и Димна, Глава о льве и быке, с. 97; [232, с. 231—232][14]; Браун, 31; Бёдкер, 895; ТБа, j 2137.

2г. Лёринц, 76; Гильмюр, № 3.

3. Бёдкер, 895; ср. АаТ 282С*.

Как в нашей редакции, так и во всех других источниках сохранена одна и та же сюжетная схема, но между ними есть много довольно существенных различий. Вместо отшельника в Панч. Пурн., например, выступает царь, в «Калиле и Димне» — вельможа, в монгольском фольклорном варианте — лама, а вместо блохи в Панч. Пурн. — клоп по имени Дундука. Так как в различных версиях «Панчатантры» отшельник отсутствует, в них не говорится ни о созерцании, ни об обете. Вши (или одна вошь) питаются кровью царя (вельможи), когда он спит, причем умеренно и осторожно, а блоха (клоп), нарушив это условие, будит царя (вельможу) и тотчас же убегает, навлекая беду на вшей (на вошь). Любопытно, что в индийской фольклорной версии вошь сама приглашает блоху в постель царя.

7. *Обезьяна и Каландака*

Обезьяна и птица Каландака подружились. Каландака жила в гнезде, устроенном у корней дерева, а на его вершине проводила ночи обезьяна. Однажды, во время сильного дождя, пожалев промокшую обезьяну, Каландака посоветовала ей обзавестись собственным жильем, но обезьяна, решив, что птица бахвалится перед ней, разрушила ее гнездо.

1. Панч. Пурн., IV, 9; Хитопадеша, III, 2; Джатака № 321; Браун, 37—39; ср. также: ТРо, 241.

2п, в. КкС, рассказ № 65.

2в. Сумба Ханбо «Мелодичное кукование».

2г. Гильмюр, № 11; Баранникова, 1976, № 73; «Гурбан насутай Гунаган улаган багатур» (Кӧкэ хота, 1956), с. 218—223[15].

3. АаТ, 241; Бёдкер, 1020.

В отличие от нашей истории, изложенной по сочинению Суматиратны, в других комментариях к «Капле, питающей людей» Каландака дает совет своей подружке построить жилье не из жалости, а потому, что обезьяна, дрожа от холода, обрызгивает птичку; по другой редакции, она раскачивает мокрые ветви дерева, и капли попадают в гнездо птички.

Приведенная выше история, несомненно, возводима к тому или иному индийскому прототипу. Однако каждый из предполагаемых источников имеет свои особенности, и по отдельным деталям они

в значительной мере расходятся как друг с другом, так и с наше редакцией.

В Панч. Пурн., например, пара воробьев вьет себе гнездо на вет ке дерева, и однажды, когда избитая и промокшая под дождем ı градом обезьяна приходит к этому дереву, воробьиха говорит ей «У тебя ведь есть руки, ноги, как у человека, что же себе дом н построишь?» Рассердившись, обезьяна разоряет ее гнездо.

В «Хитопадеше» птицы, увидев стаю обезьян, спрятавшихся о ливня под деревом, в ветвях которого находились их гнезда, из жа лости советуют им построить себе жилище, но обезьяны, разозлив шись, после дождя взбираются на дерево и разоряют их гнезда.

В палийской джатаке обезьяна, рассерженная на птицу сингилу которая хотела пригреть ее во время дождя, разоряет ее гнезд и даже пытается поймать саму птицу, но та улетает.

В одной из индийских фольклорных версий (ТРо, 241) птица сидящая в своем гнезде во время холодного дождя, так же как ı в различных редакциях «Панчатантры», спрашивает у дрожащеі обезьяны: «Почему ты не построишь себе дом, ведь у тебя руки как у человека?» — и в результате тоже остается без гнезда.

Как явствует из сравнений, в многочисленных редакциях рас сматриваемой истории при сохранении общей сюжетной канвы час то варьируется число персонажей и название птицы. Эта птичк в тибетских и монгольских редакциях истории известна как Калан дака. Только у Чахар-гэбши она называется *бялзуухай* («пташка»)[1(Но зато в бурятской устной версии она заменена жаворонком – птицей из местной фауны.

Все доступные нам возможные источники — и тибетские и мон гольские редакции — сходятся в том, что птица советует обезьян построить себе гнездо и из-за этого претерпевает ущерб. Исключе ние составляет только «Драгоценное украшение», где обе они име ют свое собственное гнездо, птица же вызывает гнев у обезьянь тем, что попросила «не прыгать во время дождя по дереву».

8. Болтовня сумасшедшего

Человек, отправившийся по торговому делу, по дороге встретил ся с сумасшедшим и спросил у него: «Есть ли в пути опасности? Сумасшедший сказал, что путника враги будто бы подстерегаю везде. Человек поверил этому и вернулся с полпути назад.

2г. Гильмюр, № 4.

9. Лживые слова попугая

Царь Икшваку, охотясь в лесу, поймал говорящего попугая. Тот желая спасти свою жизнь, наврал, что в отсутствие царя черні из города Малая убила его жену и сына. Разгневанный Икшваку убил попугая за плохие вести и, спешно прибыв в Малаю, жестоко расправился с народом. Возвратившись домой, он застал жену ı сына живыми и невредимыми и понял, что попугай солгал. Тогд он раскаялся в своих поступках.

2г. Гильмюр, № 6.

В отличие от других редакций и вариантов в тибетском «Украшении чинтамани» и в сочинении Чахар-гэбши попугай говорит Икшваку, что его жену и сына убил царь (или князь) Малая.

10. Кот-наставник

Однажды кот стащил у монаха четки. Монах погнался за ним, схватил за хвост, но хвост оторвался, и кот убежал. После этого кот отощал и ослаб. Наконец он нашел выход: надел на шею украденные четки и отправился к мышам. Он заявил им, что принял обет не лишать жизни живых существ, не воровать, не лгать и т.д. Так кот стал наставником мышей; но, собирая их на проповедь, он ежедневно ловил и съедал последнюю из них. Мыши догадались об обмане, устроили проверку коту и, обнаружив в его кале мышиные кости и шерсть, покинули «наставника». С тех пор, говорят, кошки зарывают свой кал.

1. Тантракхъяна, 38; Панчакхъянаварттика, 6; Шифнер—Ральстон, № 40; Шаванн, № 388; ТРо, 113; Бёдкер, 407—410; ср. также: ТРо, 56С; Бёдкер, 444, 448, 644; Джатаки № 128, 129.

2б. О'Коннор, № 5; [206а, с. 119; 180а, с. 152]; Най-тунг Тинг, 113В.

2в. Лобсанцэрин, 518а—518б; «Повесть о Кэснэ-хане», рассказ 10-й деревянной фигуры.

2г. Лёринц, 15; Гильмюр, № 7; [151, с. 47—48; 108а, с. 165—166]; Най-тунг Тинг 113В; [65а, № 48].

3. АаТ, 113В; ср. также: АаТ 56С.

В палийских джатаках вместо кота выступает шакал. В редакции тибетского Канджура глава мышей не имеет имени, в то время как в комментариях к «Капле, питающей людей» он называется Рангпан (Rang'phan). В тибетской народной сказке, опубликованной О'Коннором, не глава мышей, а два друга Рамбе и Амбе раскрывают своим сородичам глаза на опасность со стороны «божественного» кота. Имя Рамбе, очевидно, восходит к письменному Рангпану. Характерно, что в тибетской устной версии кот, после того как был разоблачен и покинут мышами, умирает от голода. В монгольской народной сказке, переведенной на русский язык Г. И. Михайловым (Лёринц, 15), вместо главы мышей фигурирует старая мышь. Во вставном рассказе монгольской «Повести о Кэснэ-хане» мыши, обманутые котом, который переодевшись в красно-желтую одежду, выдал себя за монаха, избирают его своим князем, но вскоре обнаруживают обман и разбегаются [105, с. 20].

В общем мотив о лицемерном коте или лжеаскете был широко распространен в Индии, будучи включенным в «Махабхарату», в различные версии «Панчатантры», в джатаки как в чистом, так и контаминированном виде (см., например: «Спор куропатки и зайца из-за жилья» в Панч. Пурн., III, 3; Глава о сове и вороне в «Калиле и Димне», с. 167—168; «Слепой гриф, старый кот и птицы» в «Хитопадеше», I, 4 и др.). Наш рассказ о «Коте-наставнике» скорее всего похож на редакции «Тантракхъяны» и «Панчакхъянаварттики», а также и на палийские джатаки. В Монголии в устной традиции этот

рассказ оброс многочисленными подробностями, характерными для быта степных кочевников. В частности, версия, записанная акад. Б. Ринченом в Хубсугульском аймаке МНР, начинается так:

В стародавние времена жил-был кот-воришка. Однажды он попался, хозяин избил его до полусмерти и выбросил вон. Собаки-овчарки накинулись на избитого кота и погнались за ним. На счастье, коту попалась заброшенная сурочья нора, и он юркнул в нее, но одна из собак схватила его за хвост. Избитый кот напряг все силы и, оборвав свой хвост, спрятался в норе.

А утром он увидел, что хозяин откочевал. Пришлось коту заботиться о себе. Хвост болел, ныло избитое тело, живот подвело с голоду. Пошел кот на место, где стоял хозяйский гер (юрта), и увидел, что в траве лежат забытые четки.

Далее сюжет развивается, как в нашей редакции, и к нему присоединяется этиологическая концовка, известная по рассматриваемым монгольским комментариям: мыши, усомнившиеся в честности наставника, рассмотрели его кал и нашли в нем мышиные кости и шерсть. С помощью колокольчика, поднесенного ими «наставнику» в дар, они поймали кота с поличным. С тех пор коты и кошки зарывают свой кал [151, с. 47—48].

Говоря о распространенности данного сюжета в Монголии, Б. Я. Владимирцов писал: «В С.-Западной Монголии этот рассказ сделался очень популярным, и так как все народные устные пересказы буквально, во всех подробностях воспроизводят версию MS. Burd. (т.е. манускрипта Бурдукова. — *Д.Ё.*), то можно думать, что все они происходят именно от редакции, представленной MS. Burd. Особенно часто приходилось мне слышать сказку о „Мышах и коте-наставнике" на р. Хангильцыке от баитов и халхасцев-ельджигенов, т.е. как раз в том районе, где был приобретен MS. Burd. Но, кроме того, сказку эту приходилось мне слышать и около города Кобдо. В С.-З. Монголии кошку очень часто в шутку называют мӯр бакшi — „Кот-наставник", хулӯӈнā бакшӣ — „Мышиный наставник", совершенно так же, как VII рассказ MS. Burd» [105, с. 30—31].

Отсутствие достаточного количества фактического материала не позволяет нам сказать что-либо более конкретное вслед за Б. Я. Владимирцовым насчет географии устного бытования данной сказки, но популярность ее как в Монголии, так и в Тибете не вызывает сегодня сомнения.

Примечательно, что все тибетские и монгольские версии этой сказки, будь то письменные или устные (за исключением только версии О'Коннора, где мыши — Рамбе и Амбе, чтобы разоблачить лицемера, постоянно перекликаются друг с другом с двух концов процессии), содержат в себе в виде обязательного компонента эпизод с колокольчиком (см. AaT, 110), о котором так увлеченно писал Б. Я. Владимирцов как о детали, заставившей его предполагать общий первоисточник старосирийской (и арабской) версии «Панчатантры» и рассказов из комментариев к «Капле, питающей людей» [105, с. 19—20].

11. Черепаха и гуси[17]

Во время засухи гуси улетели на другой водоем, взяв с собой черепаху. Черепаха зацепилась ртом за палку, которую гуси несли в клювах. Глядя на них, люди восхищались: «Какие эти гуси находчивые!» Тут черепаха хотела было крикнуть, что это не их, а ее идея, но выпустила палку изо рта и упала на землю.

1. Панч. Пурн., I, 16; Хитопадеша, IV, 1; Калила и Димна, Глава о льве и быке, с. 107—108; Джатака № 215; Шаванн, № 131, 367, 395; Браун, 35—36; ТРо, 225А.

2а. Джура Ёндзин, 368а—368б; Аджа Ёндзин «Комментарий», 7а, 2а, в КкС, рассказ № 25.

2б. [191а, II, с. 9—12]; пословицу, восходящую к этой истории, см. [190, № 175].

2в. Лобсанцэрин, 205а—205б; Тувдан Рабджамба «Комментарий к Праджнъя-Парамите», гл. I, 16а.

2г. Гильмюр, № 15; Баранникова, 1976, № 72; Най-тунг Тинг, 225А.

3. АаТ, 225А; Бёдкер, 1001.

К нашей редакции, пожалуй, более близок рассказ Панч. Пурн., рассказ же «Хитопадеши», где птицы берут черепаху в полет не из-за засухи, а потому, что им грозит беда со стороны рыбаков, более далекий. В некоторых других гипотетических источниках вместо гусей появляются иные птицы: в «Калиле и Димне» — утки, в «Хитопадеше» и «Катхасаритсагаре» — лебеди, в джатаке № 131 из китайской трипитаки — журавли, в южной «Панчатантре» — орлы и т.д. В тибетских и монгольских комментариях выступают обычно гуси, только в тибетском анонимном комментарии к «Субхашите» и его монгольском переводе место гусей занимают вороны. В монгольском фольклоре вместо черепахи фигурирует лягушка, а в тибетском вместо гусей — белые цапли [191а, II, с. 9—12].

У Джура Ёндзина пара гусей, пролетавшая над высохшим озером, видит там бедную черепаху, и из сострадания к ней они берутся перенести ее в другой водоем. В конце рассказа как у Джура Ёндзина , так и у Тувдан Рабджамбы, Лобсанцэрина и Аджа Ёндзина дети (или вообще люди) ловят черепаху, упавшую на землю, и подвергают жестоким мучениям (или убивают).

12. Брахман, который ронял жемчуг изо рта, когда смеялся

Был брахман по имени Ная, у которого, когда он смеялся, изо рта падали жемчужины. Однажды он, вернувшись из чужой земли, застал жену лежащей со своим рабом на постели и очень расстроился. В то время царь другой страны позвал его в гости, чтобы полюбоваться, как он извергает изо рта драгоценные камни. По дороге брахман увидел попугая, который ел червей, и монаха, который стащил золотое украшение милостынедателя, причем и тот и другой изображали из себя саму воплощенную добродетель. Когда брахман пришел во дворец, царь всячески старался развеселить его, но тот так ни разу и не засмеялся. Его устроили на ночевку у цар-

ского пастуха. В полночь явилась к пастуху царица, и, несмотря на то что пастух бранил ее и даже ударил дубинкой за опоздание, она не обиделась и легла с ним спать. На следующий день все опять безуспешно пытались развеселить брахмана. Тем временем царь, играя с женой, нечаянно ткнул ее золотым перстнем, и тот задел лицо царицы. Она охнула и расплакалась. Увидев это притворство, брахман засмеялся. Когда царь спросил о причине столь странного его поведения, он все рассказал. Отрекшись от мирской суеты, царь и брахман стали отшельниками.

1. Шукасаптати, 9; Джатаки № 384, 536; Шаванн, № 421.

2в. Лобсанцэрин, 433а—434а.

2г. Лёринц, 395, 396; Гильмюр, № 14.

3. Ср. АаТ, 1426.

Во всех тибетских и монгольских комментариях к «Капле, питающей людей», кроме комментария Агванданпэла, приведенная выше история представлена редакциями, в общем незначительно отличающимися друг от друга. Среди них редакция «Драгоценного украшения» более развернута и художественно совершенна. В ней имеются некоторые серьезные отличия от вышеупомянутых редакций. Там, например, жена брахмана изменяет мужу не со своим рабом, как это имеет место в остальных редакциях, а с посторонним мужчиной; брахмана Наю приглашает не один царь, а несколько и т.д. Более того, там встречается деталь, характерная исключительно для монгольского быта — царь ударяет супругу соболиным рукавом, — в то время как в других редакциях он задевает ее золотым перстнем. Подобная деталь имеется только в одной из монгольских фольклорных версий — «Сказке об Ирембыл-тушмыле», о которой речь пойдет ниже.

В отличие от монгольских редакций в тибетских комментариях брахман дважды посещает царский дворец и при последнем приходе смеется. К тому же он не случайно заходит в дом милостынедателя — его вместе с лицемерным монахом приглашают для чтения проповеди.

Что касается редакции Агванданпэла, то там вовсе не говорится о брахмане, роняющем жемчуг изо рта, приводятся только отдельные эпизоды, случившиеся с лицемерным человеком брахманского происхождения (монахом в нашей редакции), попугаем и женщиной. Главное, что делает настоящую редакцию совершенно иной, — это ее финал, который сводится к следующему: когда люди во время пира посадили тех трех притворщиков на самые почетные места и поклонились им, божества, потеряв всякое терпение, произнесли гневные стихи, и с тех пор там прекратилось накопление богатств.

История о брахмане, роняющем жемчуг изо рта, сильно отличается от своих возможных истоков — от рассказа в «Шукасаптати» и палийских джатак, но зато по отдельным мотивам довольно близко подходит к редакции китайской трипитаки. Судя по ее основной мысли о бренности мирской жизни, она должна быть возведена к какому-то буддийскому источнику.

В монгольской устной традиции эта история бытует в нескольких

вариантах. В частности, в своем указателе монгольских сказочных сюжетов Л. Лёринц ссылается на четыре варианта. Кроме того, Б. Я. Владимирцов упоминает, что ему «приходилось слышать подобную же сказку, — в общем, мало чем отличающуюся от VIII рассказа MS. Burd., — в Улясутае» [105, с. 31—32]. В некоторых монгольских фольклорных вариантах присутствуют детали и мотивы, неизвестные по комментариям к «Капле, питающей людей»: приглашение царем с целью спасения своей страны от бедности (или просто из любопытства) подданного, изрыгающего драгоценные камни; решение убить всех женщин в государстве; рассказ пастуха о двух женщинах в назидание царю и т.д. Встречается в народе также и особая версия, далеко отошедшая от своего оригинала, если, конечно, она действительно восходит к истории о брахмане, роняющем жемчуг изо рта. Это «Сказка об Ирембыл-тушмыле», записанная А. П. Беннигсеном в Карашаре [96, с. 23—26] и отнесенная, кстати, Л. Лёринцем к другому типу (Лёринц, 396). Она представляет собой, как мы считаем вслед за Б. Я. Владимирцовым, «очень любопытную версию», интересную обработку рассматриваемого нами сюжета. В ней полностью отсутствуют сказочные и религиозные элементы, характерные для остальных версий. Вместо брахмана тут фигурирует тушмыл (министр), который из ревности держит свою красивую жену все время взаперти в специально выстроенном доме; он не роняет изо рта жемчуг, поэтому его не приглашает царь, он сам приходит во дворец, чтобы доложить царю о бесстыдстве жены, которая через подземный ход каждую ночь приводила к себе любовника; царь и министр не отрекаются от житейских благ после того, как узнают о нарушении их женами супружеской верности, а, наоборот, позволяют им делать все, что они хотят.

Кстати, мотив «мошенник возвращает домохозяину пылинку, приставшую к его одежде», встречается также в комментариях к «Субхашите» в рассказе «Брахман Ишабхути» (рассказ № 51).

13. Черепаха и обезьяна[18]

Муж-черепаха, подружившись с обезьяной, часто стал ходить к ней в гости. Жена-черепаха, обеспокоенная его отлучками, однажды притворилась больной и для лечения потребовала достать ей сердце обезьяны. Муж-черепаха пригласил обезьяну к себе в гости, но та, узнав по дороге о коварном замысле, сказала, что оставила сердце дома. Когда они вернулись за ним, обезьяна вместо обещанного сердца положила злоумышленнику в рот свой кал. Черепаха решила отомстить обезьяне и подкараулить ее в гроте, где та жила, но обезьяна поняла намерения черепахи и ушла жить подальше в лес.

I. Панч. Пурн., IV, рамочный рассказ; Калила и Димна, Глава об обезьяне и черепахе, с. 183—190; Джатаки № 57, 208, 224, 342; Шаванн, № 36, 425: см. там же, т. IV, с. 105; ТРо, 91, 66А; Бёдкер, 316, 678.

2б. О'Коннор, № 20; Най-тунг Тинг, 91.

2в. Сумба Ханбо «Мелодичное кукование»; Лобсанцэрин, 519а—520а; [200, с. 64].

2г. Лёринц, 6; Най-тунг Тинг, 91; [236, с. 185—186; 65а, № 47].

3. АаТ 91 (+66А).

Советский синолог Б. Л. Рифтин, изучивший на широком фактическом материале распространение этого индийского сюжета у многих народов мира, как устное, так и письменное, обращая внимание на его монгольский извод, констатирует: «Некоторые отклонения от обычной сюжетной канвы имеются, правда, и в монгольской версии, согласно которой муж сам избил жену-черепаху и потом вынужден добывать для ее исцеления сердце обезьяны. Но в соответствии с характерной для средневековой литературы и фольклора тенденцией здесь переделан и значительно расширен именно зачин повествования. Основной же сюжет и манера его изложения остаются вполне в русле традиции древнеиндийских сборников поучительных историй» [152, с. 75, примеч. 33].

Тибетская народная версия настоящего рассказа, сообщаемая О'Коннором, расходится с остальными версиями в основном в следующих моментах:

1. Жена-черепаха, обеспокоенная долгим отсутствием мужа, два раза посылает к нему сына: сначала разузнать, где и как поживает отец, а потом, во второй раз, с сообщением, что жена больна и для ее выздоровления врач рекомендовал обезьянье сердце.

2. Мотив отсутствия сердца в качестве обмана противника, характерный именно для индийского фольклора [111, с. 92], здесь не использован. Узнав о намерении мужа-черепахи, обезьяна говорит, что для лечения болезни недостаточно одного сердца, и возвращается на берег будто бы для того, чтобы захватить с собой своих собратьев.

Тексты рассказа «Черепаха и обезьяна» у Лобсанцэрина и в одном монгольском сказочном сборнике, условно названном В. Хайссингом «Рассказы из Панчатантры» [200, с. 64], видимо, происходят из комментариев к «Капле, питающей людей», по крайней мере они особых редакций не составляют.

14. Пахтанье океана

Когда боги и асуры вспенили Молочный океан, оттуда появились солнце, луна, кувшин нектара и т.д. Асуры, схватив нектар, убежали. Тогда Хормуста стал невидимым, а Вишну превратился в красивую женщину-асуру, и вместе они достигли того места, где асуры собирались распределить между собой нектар. Женщина (Вишну) предложила им помыться перед тем, как выпить нектар. Асуры, согласившись с ней, ушли мыться. Между тем Хормуста и Вишну взяли кувшин нектара и убежали в страну небожителей.

Во время распределения нектара боги выставили стражами бога луны и Вишну. Владыка асуров — Раху, превратившись в одного из богов, пришел и занял место среди небожителей. В тот момент,

когда ему поднесли долю нектара, бог луны узнал в нем Раху и сообщил об этом остальным. Вишну ударил Раху чакрой. Хотя голова у Раху отделилась от тела, он остался живым и в гневе произнес пророческое пожелание: «Так как ты, бог луны, указал на меня, я сожру тебя во время полнолуния. А за то, что бог солнца подружился с богом луны, во время полнолуния я проглочу и его».

Когда оторвалась у Раху голова, кровь и нектар брызнули, и из капель крови появился чеснок, а из нектара — можжевельник.

1. Дюбуа, III, 3; Шэйрабгоча «Комментарий к хвале Превосходящему», с. 47; он же «Комментарий к хвале Превзошедшему небожителей», с. 201—203; см. также [105, с. 29—30].

2б. [147, II, с. 316].

2в. Сумба Ханбо «Мелодичное кукование»; Лобсанцэрин, 520а—520б.

2г. [67, с. 293; 72а, с. 68].

Древнеиндийское предание о пахтанье богами и асурами Мирового океана, которое излагается еще в «Махабхарате», «Рамаяне» и нескольких пуранах, сильно варьируется в комментариях к «Капле, питающей людей». Если у Суматиратны Хормуста и Вишну похищают у асуров кувшин нектара, то в «Драгоценном украшении» нектар похищает бог солнца, а у Агванданпэла, Чахар-гэбши и в тибетском «Украшении чинтамани» это совершает Хормуста и т.д. Эта история, вообще широко известная в Тибете и Монголии, бытует в народе в устной форме. Различные ее пересказы, по-видимому, проникли в фольклорную стихию «самыми разнообразными путями, через буддийские сочинения, рассказы лам, тибетские и китайские астрологии, терминологические словари» [105, с. 29—30]. Прививаясь на новой почве, они трансформировались под воздействием национальных традиций, приобретали иногда весьма самобытную форму. В легенде, записанной Г. Н. Потаниным из уст одного тангута из Лаврана, например, главным персонажем выступает уже Урджян-рембучи (т.е. Падма Самбхава), знаменитое в Тибете историческое лицо [147, 2, с. 316]. В этой легенде также присутствуют неизвестные по другим версиям детали: Урджян-рембучи, догнав Раху, который, помочившись в его чашку, убежал, бросает в того вачжру. От удара вачжры Раху распадается на тысячу кусков. Однако после этого солнце и луна не восходят над горизонтом, а поэтому Урджян-рембучи снова приходится собрать Раху воедино.

Если рассказ из рукописи А.В. Бурдукова (т.е. «Драгоценного украшения») удивительно приближается к версии Южной Панчатантры Дюбуа [105, с.30], то рассказ Суматиратны, содержание которого изложено выше, в какой-то мере напоминает фольклорную обработку. Этот рассказ у Суматиратны и Чахар-гэбши представлен в очень близких вариантах. Не исключено, что из монгольского фольклорного фонда его взял Чахар-гэбши, а у него, в свою очередь, Суматиратна с некоторыми поправками и добавлениями. На эту мысль наводит, в частности, его этиологическая концовка, где дается характерное для мифологического представления древних монголов объяснение появления вечнозеленого растения. В одной

прилетела одна сова и убила множество ворон. Это подсказывае ему идею напасть на лагерь Пандавов [173, т. 1, с. 336—337].

В этой связи следует сказать, что мотив вражды совы и ворон был также небезызвестен в Тибете и Монголии. Чтобы не повторяться, отсылаем читателя к анализам рассказов № 46 и 52 из комментариев к «Субхашите» в настоящей работе.

18. Принц и сын брахмана

Царь и брахман дружили. Брахман отдал сына в учени а царь, жалея принца, не выучил его ничему. Позже принц узна что сын брахмана пользуется большим уважением в народе и об чает детей наукам. Он пожаловался отцу на свое невежество. Цар и придворные всячески старались утешить его, говоря, что, не смотря на свою начитанность, все прочие люди годятся царю лиш в слуги, что необразованный царь лучше, чем ученый брахма и т.д. Но принц никак не может успокоиться: он приводит вески доводы в пользу знаний.

Соответствия этой истории нигде не встречается. Она, по все видимости, является авторским сочинением, придуманным как ра в духе комментируемого трактата; например, в уста принца вложе на целая группа стихов из самого трактата Нагарджуны, подчер кивающих необходимость владения знаниями.

19. Лев, бросившийся в колодец за собственным отражением[20]

Царь зверей лев ежедневно по очереди съедал кого-нибудь из жи вотных. Когда настал черед зайца, тот заявил, что поблизости ест какой-то зверь, который может соперничать по силе со львом Рассвирепевший лев приказал зайцу показать ему этого зверя. Зая подвел его к колодцу. Увидев в воде свое отражение, лев решил что это его противник, и прыгнул в колодец.

1. Панч. Пурн., I, 7; Хитопадеша, II, 9; Калила и Димна, Глава о льве и быке, с. 92—93; Браун, 24—28; Бёдкер, 28; ТРо, 92; ср также: Бёдкер, 30.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 21б—22а; Аджа Ёндзин «Глоссарий», 10б—11а.

2а, в. КкС, рассказ № 14.

2б. О'Коннор, № 9[21]; [156а, с. 136; 191а, II, с. 33—35; 130а, с. 80—81]; Най-тунг Тинг, 92.

2г. Гильмюр, № 1, Лёринц, 21А, В; [161, с. 101—102; 236, с. 150—151; 220, с. 113—114; 221, с. 165—166].

3. АаТ, 92.

Вышеприведенная история в основном близка к соответствующим индийским редакциям. В монгольской литературе она бытуе в двух основных редакциях. Одну из них составляет наша история которая представлена во всех комментариях к «Капле, питающе людей», кроме книги Агванданпэла. В другой — заяц прибегае к хитрости потому, что лев, гордясь своей силой, все время издевается над ним.

В устной традиции у монголов известны обе эти версии. В отличие от письменных текстов там вместо льва иногда действует тигр. Встречаются и другие фольклорные версии. К их числу, например, относятся калмыцкая сказка, учтенная в Указателе Л. Лёринца под номером 21В, и баринская сказка «Как ловкий заяц убил льва», опубликованная Б. Х. Тодаевой [161, с. 101—102]. Версия Б. Х. Тодаевой начинается следующим образом:

Однажды лев решил пригласить к себе всех зверей на праздник. Повсюду оповестил об этом. Настал срок приглашения, собралось все звериное царство, но не пришел один маленький зайчишка. Лев рассвирепел, как это заяц пренебрег его приглашением, и послал к нему двух зверей. Согласно повелению своего владыки эти зверюшки пришли к зайцу. Заяц в это время спал. Они возмутились поведением зайца, придумали ему наказание и сказали: «Царь зверей срочно требует тебя к себе, идем все втроем!» На это заяц ответил: «Два братца, вы идите, я приду немного погодя». И те ушли.

Рассерженный лев ждал до полудня, еще больше разгневался, снова послал за зайцем, теперь уже вооруженного ежа. Когда он пришел к зайцу, тот был готов, чтобы отправиться ко льву.

Заяц поскакал за ежом, и они добрались до места, где собрались все звери. Заяц услышал приказ льва о том, чтобы убить его. Заяц подошел ко льву и сказал: «Лев мой, есть старинная поговорка: „Внемли словам умирающего, возьми кровь у животного, которого собираешься убить". У меня есть одно дело, о котором надо вам доложить».

Дальнейшее развитие сюжета протекает в известном нам направлении. Оправдывая себя, заяц говорит: «Я по вашему велению рано собрался к вам, но по пути из колодца выскочил какой-то странный зверь, я испугался и спрятался. Затем я услышал, как этот зверь поносил вас и собирался вас убить». Доведя таким образом льва до предела ярости, заяц подводит его к колодцу, и тот, бросившись в него, погибает.

Любопытно, что здесь употребляется типично монгольская народная поговорка «Внемли словам умирающего», которая часто встречается в нашем эпическом и сказочном фольклоре.

Среди имеющихся под рукой устных версий нашей истории особняком стоит тибетская народная сказка «Заяц и львы», где действует еще львица — жена льва — как персонаж, необходимый для продолжения сюжета после смерти льва. Оригинальность деталей этой истории подчеркивает и У. Браун [181, с. 26]. В ней, добившись того, чтобы лев прыгнул и утонул в водоеме, заяц прибегает к львице и говорит, что он, поссорившись со львом, смертельно его ранил. Раздраженная этим львица бросается в погоню за ним. Заяц убегает к разрушенному замку и пролезает сквозь дверку в его стене. Львица тоже хочет пробраться туда за ним, но застревает, потому что отверстие на другом конце было узким. Подойдя к львице сзади, заяц всячески дразнит ее и, устав, уходит домой. Львица умирает от голода.

Мотив льва, бросившегося в колодец за собственным отражени-

ем, присутствует в несколько ином виде в версиях одной тибетской народной сказки, опубликованных Г. Н. Потаниным [148, с. 426—429] и А. Г. Франке [195].

В версии Г. Н. Потанина, которая составляет третью главу «Ронгчжу» — сборника рассказов вроде «Волшебного мертвеца», — заяц говорит зверям, догнавшим его, чтобы отомстить за обман, что настоящий обманщик будто сидит в колодце, а он караулит, чтобы тот не выскочил, и показывает им свое отражение в воде. Все звери разом кидаются на дно колодца и тонут в нем [148, с. 429].

В истории, опубликованной А.Г. Франке, точно так же, как и в другой ее редакции, использованной Джура Ёндзином (18б—20а) и Лобсанцэрином (9а—10а), вместо зайца выступает лиса. Там лиса, посланная львом к реке, чтобы очистить желудок козы, съедает его сама и говорит, что его съел другой лев. Потом лиса показывает льву его же отражение в реке, лев прыгает в воду и тонет [195, с. 421].

20. Мышь и слон

Услышав жалобный писк мыши, упавшей в глубокую яму, слон пришел и вытащил ее оттуда. Мышь пообещала отблагодарить слона за выручку, но слон пренебрег ее словами, говоря, что ему не придется обращаться за помощью к такому маленькому существу. Позже слон одряхлел и упал в овраг. Будучи не в силах подняться, он кричал от боли. Мышь, собрав своих сородичей, подкопала вместе с ними землю так, чтобы слон смог повернуться и подняться.

1. Панчакхъянаварттика, 23; Тантракхъяна, 16; ТРо, 75; Бёдкер, 762; ср. также: Бёдкер, 760, 761; 763.

2а. Джура Ёндзин, 634б—635а.

2б. [130а, с. 81—82].

2в. Ср. Рассказ 19-й деревянной фигуры из «Повести о Кэсэхане» [67, т. 2, с. 340].

2г. Гильмюр, 9; Най-тунг Тинг, 75.

3. АаТ, 75.

Вышеприведенная история находит себе довольно близкие параллели в некоторых версиях «Панчатантры». В «Панчакхъянаварттике», например, слон освобождает мышей из западни, разломав ее своим клыком, а впоследствии мыши, в свою очередь, помогают слонам выбраться из ямы-ловушки, наполнив ее землей. Наша история близко примыкает также к индийским народным сказкам, где животные (тигр и мышь, слоны и крысы и т.п.) выручают друг друга примерно таким же способом и в таких же ситуациях, как в версиях «Панчатантры». Однако между индийской и тибето-монгольской традициями есть одна любопытнейшая разница. В версиях «Панчатантры» и в индийских народных сказках слон падает не в случайную яму, а в специально вырытую яму-ловушку, в то время как в нашей редакции (т.е. у Суматиратны), в «Драгоценном украшении» и у Чахар-гэбши речь идет об овраге. Если же мы посмотрим

соответствующее место редакций Агванданпэла и тибетской «Поэзии дхармы», то не останется сомнения в том, что там имеется в виду вовсе не ловушка. В них слон не падает ни в яму, ни в овраг, он просто не может подняться с того места, где лежал, потому, что состарился и к тому же на сей раз слишком много поел.

По всей вероятности, в ходе многократного переписывания текста и его многократного вольного перевода с одного языка на другой яма-ловушка сначала превратилась в обыкновенную яму, а потом в овраг. Во всяком случае, об овраге говорится только в монгольских текстах, а в тибетском «Украшении чинтамани» упоминается какое-то «узкое место» («узкая яма»?), чему, по-нашему, соответствует «узкий овраг» у Чахар-гэбши. В связи с исчезновением мотива ловушки в тибетских и монгольских редакциях, очевидно, появилась и необходимость придумать иную мотивировку — такую, как дряхлость слона, который уже не может выбраться сам из обыкновенной ямы, куда случайно попал, или даже просто встать с места, где он лежал.

Несколько иная редакция истории о мыши и слоне с мотивом ловушки встречается в монгольской литературе и помимо комментариев к «Капле, питающей людей». Это один из вставных рассказов в «Повести о Кэснэ-хане». Там, поссорившись со слоном, мышь с помощью своих сородичей строит яму-ловушку на его пути. Слон, попав в нее, просит мышку спасти его и дает обещание сделать ее своим учителем. Мыши, роя землю, выравнивают ее так, чтобы слон мог подняться на ноги.

Тибетская народная сказка «Слон и мыши» [130а, с. 81—82] при сохранении основного сюжетного костяка расходится с нашей историей в деталях. Там, например, слон спасает мышей от наводнения.

В Монголии бытует также сказка «Слон и мышь» (Лёринц, 22; [65, № 50]), зачин которой в какой-то мере перекликается с началом восьмого рассказа второй книги Панч. Пурн. Как известно, в Панч. Пурн. слоны по пути на водопой давят мышей, и, когда мыши просят их идти другой дорогой, слоны соглашаются с этим. В монгольской народной сказке слон тоже не дает покоя мыши, живущей на берегу реки, куда он ходит на водопой. Однако здесь слон не считается с просьбой мыши «не разрушать ее нору», и в отместку она убивает его, влезая в него через хобот и разрывая его внутренности. Кстати, в тибетской народной сказке «Три мышонка» также есть эпизод, где мышь убивает слона аналогичным способом [223, с. 73—74].

21. Звери и человек, вытащенные из колодца

В заброшенном городе был колодец, куда упали человек, мышь, ястреб и змея. Путник, увидевший это, поднял всех из колодца наверх. Те пообещали отблагодарить его, но спаситель усомнился в том, что ему когда-нибудь понадобятся услуги зверей. Впоследствии тот человек обеднел. Однажды он пошел в лес на охоту и встретился с ястребом. Услышав о его беде и желая вознаградить

его, ястреб украл драгоценности царицы и отдал охотнику. Охотник рассказал об этом по секрету тому человеку, которого он спас из колодца. В это время царь возвестил о пропаже драгоценностей и пообещал большую награду тому, кто найдет их. Услышав это, неблагодарный человек выдал охотника, которого царь заключил в тюрьму. Там узника кормила спасенная им мышь с сородичами. А змея обвила шею царя, отчего все его тело распухло. Гадатели сказали, что эта змея — хранитель охотника, поэтому для выздоровления надо отпустить его. Царь вынужден был освободить заключенного, вернув ему драгоценности. Змея тут же скрылась, и болезнь царя прошла.

1. Панч.Пурн. I, 9; Калила и Димна, Глава о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее, с. 244—247; Шифнер—Ральстон, № 26; Шаванн, № 49; Браун, 28—31; Бёдкер, 1120; ТРо, 160; ср. Джатака № 73.

2а, в. КкС, рассказ № 64.

2б. Най-тунг Тинг, 160.

2в. «Сказание нектарного закона»[22], 17а—18б; ср. еще там же, 20а—20б; Сумба Ханбо «Мелодичное кукование».

2г. Лёринц, 26; Баранникова, 1976, № 31; «Гурбан насутай Гунаган улаган багатур» (Кöке хота, 1956), с. 96—106; [236, с. 144—146; 220, с. 105—108; 221, с. 152—158].

3. АаТ, 160; Бёдкер, 1120.

В редакции из тибетского Канджура имеется зачин, где говорится о том, как звери и человек попали в колодец. В Панч. Пурн. и в других редакциях «Панчатантры» спасителем выступает брахман, в индийских устных вариантах — принц, паромщик, набожный мусульманин [181, с. 29—30], а в тибетских и монгольских редакциях, включая историю из Канджура, — обычно охотник; в «Катхасаритсагаре» неблагодарным человеком оказывается женщина. Звери бывают разные в различных вариантах: в Панч. Пурн. — тигр, обезьяна и змей, в тибетском Канджуре — лев, мышь, змея и сокол; в комментарии к «Субхашите» — газель, лев, сокол, мышь и змея; в монгольском фольклоре — сарыч, змея и мышь или ласточка; змея и мышь и т.д. Ральстон дает краткий пересказ другой редакции этой истории, где один житель Бенареса спасает из ямы собаку, змею и человека, а потом при помощи собаки и змеи спаситель избавляется от жестокого наказания, которому тот подвергся из-за неблагодарного человека, спасенного им [235, с. LXIV].

В ойратском «Сказании нектарного закона» встречается одна интересная, сильно отличающаяся от нашей истории редакция, пересказ которой дается в книге Б. Я. Владимирцова [105, с. 33—34]. Здесь праведнику, главному персонажу истории, когда с ним случается беда, оказывают помощь звери в благодарность за то, что он однажды переправил их на своей лодке через быструю и глубокую реку. Это в какой-то мере перекликается с палийской джатакой № 73 и индийским фольклорным вариантом, отмеченным у Л. Бёдкера под номером 1122, где человек (или бодхисаттва) вытаскивает принца и зверей из бурной реки, когда они плыли по ней

на бревне, на грани смерти. Впоследствии звери остаются ему верными, а принц, став царем, бросает спасителя в темницу.

В том же «Сказании нектарного закона» (20а—20б) находится еще один рассказ, который хотя не имеет прямой связи с нашей историей, но тем не менее обнаруживает известное сходство с ней. Там некий хромой монах вытаскивает двух людей из ущелья. Один из них в знак благодарности дарит спасителю драгоценный камень, а другой доносит об этом царю, и тот отбирает драгоценность у монаха. Неблагодарный человек вследствие своего поступка страдает тяжким недугом.

В монгольской народной сказке, учтенной в Указателе Л. Лёринца (Лёринц, 26), спаситель не только освобождается из тюрьмы, но и женится на царской дочери. Мотив женитьбы отсутствует в известных нам тибетских и монгольских литературных версиях, за исключением рассказа из «Сказания нектарного закона», приведенного Б. Я. Владимирцовым, где главный персонаж, вылечив царя и решив заданные им задачи, при помощи благодарных животных берет принцессу в жены.

22. Монах и ворон

Некий монах каждый день во время обеда давал по горсточке муки ворону. Однажды ворон не явился на обед в положенное время, и его доля досталась лисе. Рассердившись на это, ворон сказал разбойникам, что у того монаха будто бы есть много золотых монет. Разбойники схватили его и потребовали золото. Монах, узнав, что все это подстроил ворон, объяснил им, в чем дело. Разбойники поверили и отпустили монаха. С тех пор ворон перестал прилетать и получать свою горстку муки.

2г. Гильмюр, № 5.

23. Голубая лиса

На стоянке кочевья лиса нашла глиняный котел, полный синей краски, и выкрасила себя в синий цвет. Звери не узнали ее, и она, объявив себя царем зверей, стала ездить на льве и притеснять всех подданных, особенно сородичей-лис. Однажды она отправила своей матери, обыкновенной лисе, продукты. Ее собратья, заподозрив, что она такая же лиса, как и все, сказали об этом другим зверям. Они проверили и обнаружили обман. Рассерженный лев ударил лису лапой и убил ее.

1. Панч. Пурн., I, 11; Хитопадеша, III, 8; Шифнер—Ральстон, № 36; Шаванн, №389; Бёдкер, 830; Браун, 31—33.

2а. Шэйрабдорджэ, 86б—87а; Аджа Ёндзин «Комментарий», 35б—36а.

2а, в. КкС, рассказ № 21.

2б. [130а, с.84—86; 191а, II, с. 36—38; 182, с. 24]; намек на эту историю см. в нижеприведенной пословице.

2в. Сумба Ханбо "Мелодичное кукование"; Лобсанбалдан, 63а—63б.

2г. Гильмюр, № 13.

3. Бедкер, 830.

Вышеприведенная история имеет ряд близких сюжетных параллелей, встречающихся в разных источниках. Стихи, произнесенные божеством в заключение, весьма напоминают по смыслу те же стихи в тибетской и китайской трипитаке. В тибетском Канджуре есть эпизод: голубой шакал, став царем, отправляет одного шакала к своей матери пригласить ее к себе, но она, услышав, что сын живет в окружении львов, тигров, слонов, не принимает приглашения. Если учесть, что в остальных редакциях, за исключением текстов Аджа Ёндзина и Чахар-гэбши (к последнему восходит наша редакция), вовсе не упоминается мать шакала (лисы), то этот эпизод в какой-то степени сближает текст рассказа из тибетского канона с текстом вышеприведенной истории. В рассказе из тибетского канона есть и другие несоответствия: шакал, став голубым, представляется своим сородичам, будто его назначил царем четвероногих зверей сам Шакра; лжецаря убивает не лев, а слон, на котором он ездил верхом, и т.д.

Что касается текста Аджа Ёндзина, где упоминается мать шакала, то он заимствован непосредственно из канона, как об этом сообщает сам автор: «Настоящую [историю я] пересказал по Винайяпитаке» (л. 36а). Кстати, Аджа Ёндзину была известна и другая редакция, близкая к нашей. Он констатирует: «В некоторых историях говорится, что лиса ездила на льве и лев ее убил» (л. 36а).

В Тибете среди широких народных масс эта сказка пользовалась большой популярностью. Один из тибетских устных вариантов [191а, II, с. 36—38] в основном воспроизводит редакцию Канджура. В кратком варианте, рассказанном тибетцем Дава-Самдубом, помогавшим У. Кэмпбеллу в его переводе «Древа мудрости» Нагарджуны, лиса называет себя тигром после того, как упала в чан с индиго [182, с. 24]. Насколько мы знаем, такая деталь отсутствует в письменных вариантах сказки, бытовавших в Тибете и Монголии. Вполне допустимо, что она принадлежит к тибетской фольклорной традиции. В другой тибетской сказке, «Лиса в личине короля» [130 а, с. 84—86], встречаются детали, отсутствующие в остальных версиях. В ее конце, например, звери устраивают состязание на воде, чтобы доказать, что их королева — простая лиса.

Более того, существует тибетская пословица, гласящая: «Лиса, даже если [ее] изберут повелителем, будет испытывать ненависть только по отношению к лисам» «(Wa-skyes dpon-du bskos gyur-kyang khyad-pa wa-yi phyogs-su sdang» [188, с. 1061][23]. Если мы правильно понимаем смысл этой пословицы, то она, вероятно, возникла под непосредственным влиянием истории «Голубая лиса». Другой вариант пословицы приводит М. Дункан:

Когда лиса делается правителем,
Она презираема всеми окружающими ее лисами [190. № 404].

24. Птички и хитрая черепаха

Спрятавшись в грязи на берегу озера и выставив свои белые зубы, хитрая черепаха ловила наивных птичек, которые пытались клевать ее зубы, принимая их за червей. Попался в зубы черепахи и царь птиц, но сумел перехитрить ее, обещав отдать вместо себя всю стаю. Выбравшись живым, он предупредил своих подданных, и они перестали собирать там червей. Черепаха же, заметив, что птички предупреждены, отправила змею сказать им, что она приняла обет не лишать жизни живых существ. Тогда царь птиц промолвил: «Передай черепахе, что я теперь знаю правду и больше не верю ей». Черепаха пришла в отчаяние.

2а. Джура Ёндзин, 40а—41а.

2в. Сумба Ханбо «Мелодичное кукование»; Лобсанцэрин, 522б — 523б.

3. AaT, 122D.

У Джура Ёндзина несколько иное начало: птички прилетают к дальнему озеру на водопой, а черепаха, живущая там, незаметно хватает по одной и утаскивает на дно, как только они садятся на воду. У Лобсанцэрина в отличие от остальных редакций в конце подобной истории говорится о том, как черепаха, лишенная пищи, была изнурена голодом.

25. Колодезная лягушка

Черепаха, выброшенная морскими волнами на берег, забрела в один колодец. Слепая колодезная лягушка, узнав, что черепаха явилась из моря, спросила: «Какое оно, твое громадное море? Такое?» — и показала сначала на одну треть колодца, затем на половину и на весь колодец. А когда морская черепаха сказала, что великое море нельзя измерить мерой колодца, что оно несравненно больше, колодезная лягушка подумала: «Что может быть больше моего колодца? Она наверняка обманывает меня и попусту расхваливает свое родное море».

1. Намек на эту басню см. [173, т. 2, с. 6].

2а. Аджа Ёндзин «Глоссарий», 9б—10а.

2в. Сумба Ханбо «Мелодичное кукование»; Тувдан Рабджамба «Комментарий к Праджнья-парамите», Гл. 8, 6б; намек на эту историю см. в «Весеннем развлечении» Д. Рабджая [70, с. 312].

2г. Лёринц, 78; Гильмюр, № 2; [152а, с. 44—45; 161, с. 96—97]; см. также намек в нижеприведенной пословице.

3. Лёринц, 78.

Говоря об истоках рассказа, Б.Я. Владимирцов замечает, что он «является версией, по-видимому, очень древней басни, известной еще Чжуан-цзы. В Pañcatantra о ней только упоминается в стихах I, 1» [105, с. 35].

Как пишет Т. Бенфей, выражение «колодезная лягушка» было бранным и употреблялось по отношению к тому, кто никогда не покидал своего родного края [173, т. 2, с. 369].

из монгольских народных версий рассматриваемого предани: например, говорится, что при рассечении божеством Вачжрапан тела Раху нектар хлынул на можжевельник, односемянный хвоi ник, и сосну, почему они и стали вечнозелеными [67, т.2, с.293]. По добный мотив встречается еще в монгольском мифе, не имеющеi отношения к «Преданию о пахтанье оксана»:

«Добрая ласточка однажды достала живой воды и во рту несл несколько капель, чтобы окропить ими людей и дать им бессмер тие. Но злая оса узнала об этом и больно укусила ее. Ласточк вскрикнула от боли и пролила живую воду, капли ее упали н сосну, кедр и бруснику, и оттого-то они теперь всегда зелены [96, с. 21; 65а, № 7].

15. Куропатка и лиса

Подружились куропатка и лиса. Каждый день, когда куропатк отправлялась в поисках пищи, лиса съедала по одному ее птенцу Куропатка узнала об этом и, не смея сопротивляться, тайком стала искать способ отомстить. Увидев в долине ловушку, он сказала лисе, что там есть мясо, и заманила ее туда. Попавшис в ловушку, лиса попыталась опять перехитрить куропатку, но т твердо сказала: «Я отомстила за своих младенцев, не жди от мен спасения». Ловцы пришли и убили лису.

2в. Сумба Ханбо «Мелодичное кукование»; Лобсанцэрин, 521а—522а

2г. Гильмюр, № 12; ср.: Лёринц, 14; Баранникова, 1976, № 42 [65а, № 30].

3. Ср. АаТ, 56А, 56В.

16. Женщины-ракшасы и купцы

Купцы во главе с кормчим Сингалой, заблудившись в море во время урагана, пристали к неизвестному острову. Их там встретили красиво одетые женщины и предложили остаться у них жить. Купцы согласились. Старшая женщина взяла Сингалу в мужья. Однажды ночью она во сне проболталась о том, что на этом острове живут одни ракшасы, питающиеся человечиной, и что плен ные могут спастись от них только с помощью царя лошадей Ва лахаки (Валаха). Сингала незаметно добрался до темницы, о су ществовании которой он тоже услышал от жены. Там находились купцы, попавшие на этот остров раньше. Из их слов он узнал, что ракшасы бросили их сюда в тот день, когда новые купцы приехали на остров, и с тех пор стали поедать каждый день по одному чело веку. Собрав товарищей, Сингала обо всем рассказал им, и они решили бежать. В условленный день они подошли к коню Валахе пасшемуся у озера. Сингала влез к нему на спину, а другие ухва тились кто за гриву, кто за хвост. Как только конь взлетел в небо женщины-ракшасы явились на берег озера и стали жалобно звать их обратно. Те, кто оглянулся, упали в озеро, и их живьем прогло тили ракшасы. А остальные благополучно возвратились на родину

1. Джатака № 196; Шаванн, № 37, 59; о других истоках см. там же, т. IV, с. 105.

2а. Лхабриганба, 113б—114а; Аджа Ёндзин «Комментарий», 94а—95б; Балдан-Еши, 63а—64в; Маникамбум.

2в. Сумба Ханбо «Мелодичное кукование»; Лобсанцэрин, 311а.

Намек на эту историю см. в «Весеннем развлечении» Д. Рабджая [70, с. 312].

3. Ср. АаТ, 978.

Отдельные редакции имеют добавления и этиологическую концовку. Например, у Аджа Ёндзина говорится: Сингала, вернувшись на родину, застал дома у своих родителей жену-ракшаску. Он прогнал ее из дома. Ее взял в жены царь страны. Ракшасы съели царя и всех придворных. Сингала, став царем, отправился на остров, где живут ракшасы, и уничтожил их. Остров получил название Сингала (Цейлон).

Из всех доступных нам редакций истории самой распространенной является джатака, находящаяся в известном историческом сочинении «Светлое зерцало царских родословных» тибетского автора Сакья (Саджа) Соднамджалцана (1312—1375)[19] и ставшая достоянием научной общественности еще в конце прошлого столетия благодаря английскому переводу Х. Венцеля [253, с. 504—509]. Эта джатака изобилует присущими лишь ей подробностями и сильно расходится с нашей редакцией. Например, глава купцов узнает о том, что на острове живут одни ракшасы, не от своей жены, а от таинственного голоса с неба; перед тем как убежать, купцы дают ракшасам наркотик, а в конце истории конь Валаха (а он же Авалокитешвара в одном из своих прежних рождений) объясняет учение о четырех истинах главе купцов, а последний, в свою очередь, наставляет родителей и родных своих товарищей на путь истины.

17. Сова и вороны

Однажды сова утащила из вороньего гнезда птенца, унесла на берег реки и убила, проколов ему сердце. Вороны — отец и мать — погнались за совой, притащили ее на то место, где был убит их птенец, и тем же способом убили ее саму.

2а. Лхабриганба, 98а; Шэйрабдорджэ, 29а—29б.

3. Ср. АаТ, 56В.

В отличие от нашей истории у Лхабриганбы вороны — отец и мать — убивают в отместку не саму сову, а ее птенца.

Возможные истоки истории нам обнаружить не удалось; вполне возможно, что ими послужили указанные тибетские параллели. Однако вообще происхождение подобной истории, как нам думается, скорее объяснимо индийской традицией, где особенно развит и популярен мотив вечной вражды совы и вороны. Он встречается в самых разнообразных версиях «Панчатантры» и в буддийской литературе. Говоря об этом мотиве, Т. Бенфей, в частности, указывает, что в «Махабхарате» сын Дроны, один из немногочисленных Кауравов, уцелевших после сражений, лежал под священным фиговым деревом, на котором спали вороны. Потом он увидел, как

В Монголии эта история широко известна, о чем, в частности, свидетельствует и народная пословица:

Худгийн мэлхий	Колодезной лягушке
Далайн ихийг мэдэхгүй	Не известен простор моря,
Далайн мэлхий	А морской черепахе
Худгийн багыг мэдэхгүй.	Неизвестна теснота колодца.

(см. [72, № 4747; 4746]).

Образ колодезной лягушки в Монголии обычно символизирует невежественного, чванливого человека. Характерно, что опубликованная Б.Х. Тодаевой монгольская версия имеет оригинальную концовку. В ней говорится: «Так как ответ был один: „Море гораздо больше!" — колодезная лягушка в конце концов задохнулась и лопнула» [161, с. 97].

26. Волшебник и его конь

Волшебник на рынке предложил купить своего скакуна одному человеку, который утверждал, что вещи и явления не иллюзорны, а реальны. Тот человек сел на коня и умчался. Наконец конь забрался в море, а человек свалился на берег. Тут к нему пришла красивая женщина, увела его домой, и они стали жить вместе. За четыре года совместной жизни у них родились два сына и две дочери. Однажды их трехлетний мальчик и две дочери упали в воду и утонули. Вслед за ними мать бросилась в воду и тоже погибла. Отец, оставшись с новорожденным ребенком, горько заплакал. В это самое время один из толпящихся на рынке людей разбудил его.

1. [20, гл. 15]; Монгольский печатный Канджур, раздел «Куча драгоценностей», т. 5; [142, с. 22—31].

2а. Балдан-Еши, 128б—129б; ср. там же, 127а—128а, 128а—128б; [154а, с. 231—232][25].

2б. [256, с. 120—124; 191а, III, с. 47—55].

2в. Лобсанцэрин, 500а—502а; «Сказание нектарного закона», 26б—28а, 37б—38а, 39а—40а.

2г. Лёринц, 383; Гильмюр, с. 343—344; [67, т. 2, с. 408—410; 154а, с. 231].

3. Ср. AaT, 1531, 938.

История из «Книги отца» Атиши [20], входящей в состав «Кадам-легбам», многократно издавалась в Тибете и Монголии отдельной книжкой, и ее монгольский перевод, осуществленный в 1867 г. бурятским переводчиком Агванлобсангалсанджинбой, был напечатан ксилографическим способом в Цугольском дацане под названием «Сказка о магии, рассказанная святым Джоу Атишей» [5].

Среди письменно зафиксированных монгольских версий несколько особняком стоит история, содержащаяся в «Сказании нектарного закона» (26б—28а). Там совсем иное начало: принц влюбляется в дочь брахмана другой страны. Царь хочет женить сына на ней и передать ему трон. Но мать желает, чтобы сын принял монашество, и уговаривает одного волшебника, пообещав ему награду, предпринять что-нибудь, чтобы принц отказался от

женитьбы. Волшебник показывает принцу прекрасного коня и предлагает его купить.

Далее происходит примерно то же, что и в нашей редакции: конь уносит принца в незнакомое место, где в прекрасном дворце живет красивая небесная фея. Принц женится на ней, у них родятся двое детей. Как только старшему исполняется 15 лет, случается беда: дети и жена тонут в воде. Увидев этот волшебный сон, принц отрекается от земных благ и посвящает себя дхарме.

В «Сказании нектарного закона» есть еще две редакции, которые также несколько отличаются от нашей истории. В одной из них, например, в качестве персонажей выступают старик и старуха — родители жены заколдованного царя, а в другой — дети его тонут в море, гоняясь за своим скотом во время снежной пурги.

История о «Волшебнике и его коне» получила также широкое распространение в устном бытовании. Характерно, что ее содержание в монгольской фольклорной традиции постоянно подвергалось изменениям. В результате в некоторых случаях первоначальная идея истории — «идея мгновенности человеческой жизни в общем потоке бытия» [152, с. 89] была отодвинута на задний план. Приведя один из ее монгольских устных вариантов, Б.Л. Рифтин, в частности, отмечает: «Мораль этого варианта сказки, несущая социальный смысл: „Видишь, хан, как много на земле людей, тобою обиженных", — говорит на прощание волшебник, — отражает, по всей вероятности, народное мировоззрение весьма поздней эпохи» [152, с. 87]. Изучая содержание двух монгольских фольклорных версий сказки в сопоставлении с прочими письменными параллелями, Ц. Дамдинсурэн приходит к заключению: «Это новое антифеодальное и демократическое содержание можно рассматривать как отражение критического направления литературы, получившего в острой форме распространение с XVIII — XVIII вв. в монгольском обществе» [67, т. 2, с. 410—411].

Тибетская сказка «Вождь и волшебник» [191а, III, с. 47—55] представляет собой значительно модифицированную версию, где правитель страны, виновный в смерти сына божества судьбы, отдает последнему все свое имущество и прислугу.

27. Монахиня по имени Утпалаварна

Утпалаварна рассказывает о своей жизни другим монахиням. После смерти родителей мужа она с супругом и сыном отправилась рожать второго ребенка к своим родителям. На полпути она родила мальчика, а муж умер от укуса ядовитой змеи. С обоими детьми она пошла дальше, но во время перехода большой реки старшего сына унесла вода, а младшего съели волки. Затем по дороге она узнала от знакомого, что в доме ее родителей случился пожар и они сгорели. Вскоре другой мужчина взял ее в жены. Но однажды в нетрезвом состоянии муж избил ее и убил новорожденного ребенка. Утпалаварна убежала в страну Варанаси. Хотя она там стала женой молодого домохозяина, счастье было недолгим: новый муж

рано умер. По обычаям той страны ее заживо схоронили рядом с трупом мужа в одной могиле. Ночью грабители разрыли могилу. Предводитель грабителей, увидев красивую женщину, сделал ее своей женой. Вскоре он был казнен царем, а Утпалаварна вместе с останками мужа была погребена. Через трое суток волки разрыли могилу, и Утпалаварна выбралась из нее. Обиженная своей горькой участью, она явилась к Будде и стала монахиней.

1. «Сутра о мудрости и глупости», гл. 25; Шифнер—Ральстон, № 10.

2а. Балдан-Еши, 19б—23а.

За исключением нескольких сокращений, наша история точно соответствует каноническому тексту. В комментарии Агванданпэла, как сообщает сам автор, история взята из «Сутры о мудрости и глупости». По всей видимости, в остальных случаях она также восходит к этому источнику.

28. Сангхаракшита

Ученик Шарипутры по имени Сангхаракшита отправился вместе с купцами в мореплавание за драгоценностями. На полпути морские духи остановили их корабль и потребовали передать в их распоряжение Сангхаракшиту. Он остался в подводном царстве и стал проповедовать дхарму тамошним жителям. Когда купцы отправились в обратный путь, морские духи отпустили его. На берегу моря, где купцы ночевали, Сангхаракшита проспал и отстал от спутников. Проснувшись, он пошел куда глаза глядят. По дороге Сангхаракшита увидел много отделений адов, где монахи испытывали всякие физические страдания. Наконец он добрался до родного края и встретился с Буддой. Будда ему объяснил, за какие грехи те монахи очутились в адах[26].

2а. Балдан-Еши, 44а—48б.

2в. Чахар-гэбши «Рассказ о Гэндунсруне» [33].

29. Казначей

В грязной луже, которая находилась неподалеку от Шравасти и в которую люди сбрасывали нечистоты, обитал червь с человеческой головой. Другие черви, прилипая к его телу, кусали его. Люди пришли к пруду смотреть на него. Будда рассказал им, за что это существо постигла такая мучительная участь. В одном из своих прежних рождений он был хранителем монастырской казны. Его звали Шалтапа. Он плохо кормил монашескую общину, несмотря на то что милостынедатели преподносили ему много золота и серебра. Когда монахи пожаловались на плохое питание, Шалтапа рассердился и в сердцах сказал, что им следовало бы лежать в луже и питаться нечистотами. Шалтапа вскоре раскаялся в своих словах, но ему все же пришлось томиться во многих рождениях.

1. Ср. «Сутра о мудрости и глупости», гл. 50.

30. Царь по имени Бедный

В аду родилось огромное слепое существо. Где бы оно ни было, другие животные мучали и терзали его. Будда привез его на берег реки у Шравасти. Когда люди пришли туда, Будда рассказал им о его прежнем и будущем рождениях.

В прежнем рождении оно было царем по имени Бедный. Однажды в окружении своих жен и прислуги он поехал в лес. Царицы пошли за цветами и ягодами и, натолкнувшись там на 500 архатов, погрузившихся в созерцание, с благоговением поклонились и сели возле них, прислушиваясь к проповеди дхармы. В это время царь подошел к ним, разгневался и приказал своим слугам бросить архатов на съедение собакам, разрубить их тела на куски и т.д. Приказ его был приведен в исполнение.

1. Ср. Джатака № 313; Джатакамала, № 28; Шаванн, № 44; «Сутра о мудрости и глупости», гл. II.

2а. Ср. Аджа Ёндзин, «Комментарий», 42б—44а.

31. Маленький горбун

У брахмана родился горбатый сын. Его назвали Маленьким горбуном. Он вырос и стал монахом. Однако не так часто доставалось ему подаяние, из-за этого он сильно голодал. Шарипутра и Модгалияна всячески старались ему помочь, но им это не удавалось. Выпив воду, которую ему преподнес Шарипутра, Маленький горбун умер.

В прежнем рождении он был сыном богатого человека. Родители его щедро раздавали милостыню. После смерти отца сын запретил матери совершать благодеяния и заточил ее в доме. Когда его братья освободили мать и она попросили пить, он заставил ее выпить воду с пеплом, тем самым убив ее.

1. Ср. Джатака № 41.

2а. Балдан-Еши, 23а—25б.

2в. «Сказание нектарного закона». 34а—35а.

32. Безногий парень

У одного домохозяина в Шравасти родился сын, не умеющий ходить, и его назвали Безногий. Родители отдали сына в ученики одному портному. Безногий в совершенстве овладел портновским искусством. Однажды случилась такая история. Некая женщина одолжила шапку и верхнюю одежду мужа одному человеку, а тот случайно разорвал шапку. Поэтому она пригласила к себе домой Безногого и попросила его зашить шапку. Как раз в это время вернулся муж. Женщина спрятала Безногого в корзинку в доме, где были сложены товары. Ночью в дом забрались воры и, наткнувшись на корзинку, решили, что в ней драгоценности, так как она оказалась тяжелее всех. Они схватили ее. В пути при лунном свете они заметили, как со дна корзинки падает каплями моча Безногого, и подумали, что это горный хрусталь[27]. Воры притащили корзинку в лес в свой

лагерь и открыли перед главарем банды, хвастаясь редкой добычей. Из корзины показался безногий парень. Воры пришли в ярость. Они решили принести его в жертву горному божеству. Но тут перед ними предстал Будда в образе Махешвары и произнес проповедь. Воры и Безногий постриглись в монашество.

Будда рассказал монашеской общине о прежнем перерождении Безногого. Были двое братьев. Старший из них посвятил себя дхарме, а младший занимался домашним хозяйством. Однажды младший рассердился на брата и сказал:«В то время как ты, безногий, сидишь все время дома, я хлопочу по хозяйству». Из-за этого младший и родился потом безногим.

1. [243, Канджур, № 1007, 1012; Данджур, № 5415, 5679].

2а. Балдан-Еши, 7б.

2в. «Сказание нектарного закона», 8а—9б.

33. Волшебство женщины

Жена одного домохозяина была ведьмой и могла превращать человека в осла. Однажды в отсутствие хозяина к ней пришел друг ее мужа. Она вошла в другую комнату, нарисовала на пепле поле, посеяла там семена, убрала урожай, смолола зерна, поджарила их и угостила гостя поджаренной мукой. Когда гость съел муку, женщина ударила его посохом и произнесла: «Чак!». Тот человек обернулся ослом. Позже, услышав о волшебной способности этой женщины, пришел к ней еще один человек. Он подсмотрел в щелку двери, что она делала в соседней комнате. Вскоре она принесла две миски муки: одну поставила перед ним, а другую взяла себе. Когда она вышла, гость незаметно поменял миски местами. После еды хозяйка ударила гостя посохом, а тот, выхватив у нее из рук посох, ударил ее, и она превратилась в ослицу. Гость покинул дом и взял ослицу с собой. Когда он шел, подгоняя ослицу, по дороге ему встретился муж женщины. Опознав в ослице жену, он поверил наконец слухам о ее волшебстве. Муж привел ослицу домой и снял с нее чары.

2а. Шэйрабдорджэ, 55а; Балдан-Еши, 57а—57б.

2в. Лобсанцэрин, 334а—334б.

3. ТМот, Д. 132. I; Д 661.

У Лобсанцэрина приводится точно такая же редакция.

Этот рассказ упоминается у Шэйрабдорджэ как «История о том, как ведьма, захотевшая обратить человека в осла, сама превратилась в ослицу». У Балдан-Еши приводится одна краткая и несколько отличающаяся от остальных редакций история, где некий человек попадает в страну ведьм. А поскольку он заранее знал об их волшебстве, то, перехитрив ведьму, пригласившую его в свой дом, обращает ее в ослицу точно так же, как в нашей редакции.

34. История Котикарны

Сын богатого домохозяина Котикарна отправился с купцами в море и на одном полуострове нашел много драгоценностей. Однако на обратном пути, проспав, он отстал от своих товарищей

и заблудился в лесу. Очутившись таким образом в стране претов, он увидел, как мучаются живущие там существа. Через него они передали своим родственникам наказ: «Преподнесите от нас Махакатьяяне спрятанное нами там-то и там-то золото». Котикарна, вернувшись на родину, исполнил их желание и сам принял у Махакатьяяны монашеский обет.

1. [243, Канджур, № 1030 (5)]; Шаванн, № 337; о других источниках см. там же, т. IV, с. 172—173.

2а. Балдан-Еши, 27б—31б.

2в. Чахар-гэбши «История Дошинджэя» [32].

3. Ср.АаТ, 471 А*.

У Балдан-Еши сказано, что история взята из «Винайя-питаки» (27б). В самом начале нашей истории имеется более точное указание на ее первоисточник: «„Основа шкуры" в „Винайя-питаке"».

35. Аскет и его служанка

У одного аскета была служанка, выполнявшая у него всю домашнюю работу. Аскет ее то и дело ругал и бил без всяких причин. Поэтому она убежала от него и стала монахиней. С тех пор люди стали о нем плохо отзываться, а ему пришлось самому заботиться о своих хозяйственных делах.

36. Слепой и безобразный сын богатого домохозяина

У одного домохозяина родился слепой, безобразный сын. Ночью младенца вынесли из дома и оставили на улице. Утром явился Будда и рассказал людям о его прежнем рождении.

Этот мальчик в одном из своих прежних рождений был царем. Когда он выходил на улицу со своими женами, никому не разрешал глядеть на них. Если кто осмеливался взглянуть, тому выкалывали глаза. Однажды царицы поклонились пратьекабудде, живущему в уединении. Узнав об этом, царь пришел в ярость и выколол ему глаза. Царь вскоре раскаялся в своем поступке, но было уже поздно.

37. Скупая принцесса

У одного царя была скупая дочь, не подававшая милостыни нищим. Однажды она грубо оскорбила старого пратьекабудду, обратившегося к ней за подаянием. Из-за этого после смерти она переродилась в прету по имени Шумара и стала питаться нечистотами жителей ближайшего города.

2в. Ср. «Сказание нектарного закона», 37а—37б.

3. Ср. АаТ, 750 С, 751 А.

У Чахар-гэбши и в тибетском «Украшении чинтамани» имеется тот же самый сюжет, но вместо принцессы там выступает обыкновенная скупая женщина, а о том, что она дочь царя, не упоминается. А у Агванданпэла принцессу зовут Шумара.

38. Скупая женщина из города Шумары

В городе Шумаре у одного домохозяина была очень некрасивая и сварливая жена. Однажды к ней пожаловал святой Удия за подаянием. Она наотрез отказала ему в этом. Но святой был настойчив. После каждого отрицательного ответа женщины он демонстрировал свое мастерство магического превращения. Наконец, когда женщина сказала, что она не даст подаяния, даже если тот разделит свое тело надвое, Удия раздвоил тело. Несмотря на предостережение служанки, жена домохозяина решила закопать труп святого. Однако ей это никак не удавалось. Оказавшись в затруднительном положении, она поклонилась трупу, и Удия тотчас же воскрес. Жена домохозяина поднесла святому яства и стала верующей.

3. Ср. АаТ, 750 С, 751, 751 А.

39. Принц [по имени] Молодой и сын брахмана [по имени] Лис

Принц Молодой и сын брахмана Лис отправились изучать языки. Молодой овладел знаниями, а Лис ничему не выучился. На обратном пути сын брахмана из зависти убил друга. Перед смертью принц написал слово «асмрашика» на листе дерева и попросил своего спутника взять этот лист с собой. Когда сын брахмана вернулся домой, по велению царя его обыскали и обнаружили письмо. Однако никто из ученых не мог разобраться в нем. Царь сказал ученым: «Если вы не объясните его значение, я всех вас казню». Один малограмотный пандита сбежал и в страхе забрался на дерево, где жили дети и племянники одной ведьмы. Там он случайно подслушал их разговор. Утешая своих проголодавшихся детей и племянников, ведьма сказала, что через неделю царь казнит брахманов, не сумевших расшифровать слово «асмрашика», и тогда будет вдоволь мяса и крови. Когда дети попросили объяснить значение того слова, мать сказала: «Это означает: „Мой друг убил меня"». Узнав это, пандита возвратился во дворец, объяснил царю значение письма и спас мудрецов от смертной казни. Сын же брахмана был казнен.

2в. «Волшебный мертвец», гл. 15 [80, т. I, с. 98—101].

2г. Лёринц, 233А, В; [65а, № 87].

3. АаТ, 960.

Говоря о распространенности этой истории в народе, Б.Я. Владимирцов пишет, в частности: «Известны среди монголов и народные пересказы, например, на р. Кобдо, недалеко от города Кобдо, мне пришлось слышать одну довольно близкую версию» [105, с. 35]. В Указателе Л. Лёринца учтено два варианта сказки, один из них является прямым соответствием нашей редакции, а другой, записанный старомонгольской письменностью среди чахаров по просьбе К. Грёнбека, обнаруживает существенные отклонения от сюжетной схемы, известной нам по литературе. Там, например, сын министра и два принца вместе отправляются на учебу в Тибет; в дороге младший принц умирает, и дух его переселяется в сына министра.

Монгольская сказка «Два послушника» [65а, № 87] также сильно отличается от нашей редакции.

40. Четверо дружных животных

Некогда, во время правления царя Брахмадатты, в одном лесу дружно жили слон, обезьяна, заяц и рябчик. Однажды они решили узнать, кто старше, для того чтобы оказывать ему почести соответственно возрасту. Слон, указав на одно большое дерево, сказал: «Когда я был маленький, высота этого дерева равнялась моему росту». Обезьяна ответила на это: «Ну, тогда я старше. Когда я родилась, оно было ростом с меня». Заяц же заявил: «Когда я родился, дерево было высотой в пять пальцев».Рябчик промолвил: «В таком случае я старше всех вас. Семя дерева я принес в клюве». Так самым младшим оказался слон, поднял он обезьяну на спину, обезьяна — зайца, а заяц — рябчика, и стали они странствовать, каждый проповедуя учение своим сородичам. В это же время в той стране воцарилось благополучие и блаженство. Жители страны, начиная с самого царя и придворных, спорили о причине такого счастья, каждый стремился приписать это своим благородным поступкам. Однако один риши сказал им, что причина благополучия кроется в дружбе четырех животных.

1. [243, Данджур, № 5655]; Шифнер—Ральстон, № 24; Джатака № 37; Шаванн, № 481; Бёдкер, 304.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 29б—30а.

2б. [148, № 14; 130а, с. 83].

2в. Хайдув-Дандзин-Чойджи-Нима «История четырех дружных братьев» [24][28]; намек на эту историю см. также в сочинении Д. Рабджая «Умиротворяющие души» [70, с. 298].

2г. Лёринц, 65 В; [65а, № 46].

3. Бёдкер, 304; ср. АаТ, 80 А*.

Как уже отмечал Б.Я. Владимирцов, наша история ближе к редакции тибетской трипитаки, нежели к палийской джатаке и редакции китайской трипитаки, где действующих лиц только трое: куропатка, обезьяна и слон. В Монголии эта история пользовалась большой популярностью, образ четырех животных как символ мира и благоденствия являлся одной из излюбленных тем изобразительного искусства дореволюционного периода [73, с. 76].

41. Женщина и мангуста

У одного домохозяина была мангуста, удовлетворявшая все желания.Однажды все ушли на работу в поле, а хозяйка, оставив дома новорожденного сына, пошла за водой. Вдруг появилась ядовитая змея и поползла к младенцу, намереваясь его ужалить. Мангуста бросилась на нее, завязалась борьба. Она самоотверженно защищала ребенка и загрызла змею. Радуясь победе, она выбежала хозяйке навстречу с залитым кровью ртом. Женщина подумала, что голодный зверек съел ее мальчика, и растоптала его. Однако, войдя в дом, она увидела сына и задушенную змею. Сердце ее наполнилось скорбью и раскаянием.

1. Панч. Пурн., V, 1; Калила и Димна, Глава о благочестивце и ласке,

с. 191—193; Хитопадеша, IV, 13; Шаванн, № 348; ТРо, 178 А; Бёдкер, 100.

2а. Балдан-Еши, 98а.

2в. Лобсанбалдан, 105а; «Волшебный мертвец», гл. 16; «Повесть о царице Дурсун-и Наран» [7][29], 25а—25б.

2г. Лёринц, 62; [65, с. 84]; Най-тунг Тинг, 178А; [65а, № 88].

3. АаТ, 178 А.

Наша история по отдельным деталям не совпадает со своими предполагаемыми источниками. В некоторых из них, например, вместо мангусты фигурирует пес; в Панч. Пурн. сын и мангуста являются братьями-близнецами; в «Калиле и Димне», «Хитопадеше» и китайской трипитаке мангусту убивает не мать, а отец младенца; в Панч. Пурн., «Хитопадеше» и «Калиле и Димне» мать оставляет возле сына отца и т.д.

В индийском фольклоре, согласно Указателю С. Томпсона и У. Робертса [ТРо 178А (а, в)], данный сюжет бытует в двух основных вариантах. Один из них в основном совпадает с нашей историей, а другой имеет иную концовку: мангусту убивают тогда, когда она возвращается с магической целебной травой к ужаленному змеей младенцу.

Следует отметить, что предшествующее нашей истории четверостишие по смыслу сходится со стихами, иллюстрируемыми в Панч. Пурн. этой же историей.

Стихи, приведенные перед нашей историей:
Bya-ba thams-cad brtags-te bya/
Bya-ba gang-yang ma brtags-na/
Phyis-nas 'gyod-pa-can-du 'gyur/
Bud-med dang-ni ne'u-le bzhin/
Делай все дела, обдумывая их [сначала].
Если возьмешься за какое-либо дело не подумавши,
То впоследствии будешь раскаиваться,
Как в случае с женщиной и мангустой.

Стихи в Панч. Пурн.:

Не действуй необдуманно. Подумав, надо действовать.
Не то, как Ихневмона мать, об этом пожалеешь.

В большинстве монгольских устных вариантов в основном сохраняется тот же сюжет, что и в комментариях к «Капле, питающей людей», но только вместо мангусты там выступает маленькая собачка (мопс), мышь или кошка, а вместо змеи — иногда дикая кошка.

Среди устных вариантов наиболее самобытным является, пожалуй, вставная история сказки «Об умном попугае», опубликованной в книге «Монгольские народные сказки и предания» [65, с. 84]. Там вместо мангусты выступает мопс, которого одна женщина держит дома для развлечения своего избалованного сына, а вместо змеи — дикая кошка. Когда в отсутствие хозяйки появляется дикая кошка, мопс просит ее не убивать мальчика и, поймав одну мышь, кормит «незваного гостя». Кошка, наевшись, уходит. В конце истории

женщина не только раскаивается в том, что убила невинное животное, но и умирает от глубокой скорби, держа труп мопса на руках.

Рассматриваемая нами история также входит в состав ряда произведений тибетской и монгольской литератур. Обращает на себя внимание то, что в них история представлена в несколько отличных редакциях. В книге Лобсанбалдана, например, мангуста, убив и съев змею, не выбегает навстречу хозяйке, как в нашей истории, а сидит около младенца, облизывая рот; женщина, увидев кровь, сворачивает мангусте шею, даже не проверив, на месте мальчик или нет.

У Шэйрабдорджэ этот рассказ целиком не приводится, а только упоминается в виде заглавия (153б). У Балдан-Еши та же редакция истории, что и у Лобсанбалдана, но там она излагается весьма кратко и отсутствуют подробности, которыми снабжен текст Лобсанбалдана.

В «Повести о царице Дурсун-и Наран» брахманка оставляет сына под присмотром не у домашней, а у случайно появившейся мангусты (хорька). Мангуста (хорек), положив младенца под дерево, сама сидит на его верхушке, когда змея, испускающая изо рта нечто вроде огня, подползает к ее подопечному.

В монгольском «Волшебном мертвеце» [8, т. 1, с. 111], как и в монгольских устных вариантах, вместо брахманки выступает старуха, а вместо мангусты — мышь[30]. В начале истории там сообщается, что старуха часто ходила за водой или дровами, оставляя сына на попечение мыши.

Помимо всего прочего, необходимо сказать, что стихи в «Повести о царице Дурсун-и Наран» и ее краткой редакции в «Волшебном мертвеце», которые произносит умный попугай перед тем, как рассказать историю о «Женщине и мангусте», в основном сходятся с соответствующим четверостишием, приведенным нами выше.

Kye-ma rgyal-po bya-ba kun/
brTag dpyad byas mkhyen-par mdzod/
Ma brtag ma dpyad byed gyur-na/
Mo dang sre-mong gtam brgyud soms/

О царь, делай всякие дела,
Обдумав и взвесив;
Если же придется поступить необдуманно и опрометчиво,
Вспомни сказку о женщине и мангусте.

42. Царь и нага

Два человека приняли обет воздержания от еды. Первый из них произнес при этом молитву с просьбой о рождении божеством. Но, нарушив пост, он съел ужин и потому возродился в образе наги. Второй человек, моливший о рождении царем, строго соблюдал пост и возродился в царской семье. Позже царь послал наге сутру о соблюдении поста. Нага сумел поститься. Таким образом, оба они возродились в небесной стране.

1. «Сутра о мудрости и глупости», гл. 3.

II. КОММЕНТАРИИ К «СУБХАШИТЕ»

Глава I

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В КОММЕНТАРИЯХ К «СУБХАШИТЕ»

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ

По сравнению с самой «Субхашитой» Сакья-пандиты комментарии к ней малоизвестны ученым, они не переведены ни на один из европейских языков, до сих пор не появились даже их научные издания. Специалисты, имевшие дело с «Субхашитой», лишь вскользь указывали, что она содержит много намеков на рассказы из «Хитопадеши» и «Панчатантры» [192, с. 6; 183, с. 31—65, 159—185; 105, с. 5—6, и др.].

Сбором различных списков и изданий этих комментариев и сравнительным их изучением много и плодотворно занимался только акад. Ц. Дамдинсурэн в процессе своей работы над составлением курса «Истории старомонгольской литературы». Он интересовался ими прежде всего как памятниками литературно-художественными, имеющими отношение к истории отечественной литературы.

В 1957 г. в «Обзоре монгольской литературы» [67, т. 1, с. 120—136], который Ц. Дамдинсурэн написал на основе своих лекций, прочитанных на филологическом факультете Монгольского государственного университета, впервые поместил две статьи, посвященные «Субхашите» и комментариям к ней. Он сообщил обо всех известных ему комментариях к «Субхашите», на основании анализа колофонных и других косвенных данных установил их авторство, предложил приблизительную, а в некоторых случаях и точную датировку некоторых из них, привел в качестве примеров ряд рассказов из комментария Чахар-гэбши Лобсанцултима. В результате своего исследования Ц. Дамдинсурэн сделал следующие выводы:

1. «Субхашита» тибетского поэта Сакья-пандиты Гунга-Джалцана неоднократно, начиная с XIII в., переводилась на монгольский язык и получила широкое распространение в Монголии.

2. «Субхашита» — не религиозное сочинение, а памятник светской поэзии, имеющий форму сборника народных афоризмов.

3. Комментарий к «Субхашите» является сборником народных сказок [67, т. 1, с. 136].

В 1958 г. Ц. Дамдинсурэн опубликовал «Субхашиту» и комментарий к ней в переводе и обработке Чахар-гэбши — на кириллице в МНР [71] и на старомонгольском письме во Внутренней Монголии [83]. В качестве предисловия здесь целиком приведены его статьи, включенные в вышеупомянутый «Обзор монгольской литературы». При публикации текста Чахар-гэбши ряд опечаток, допущенных в его ксилографе, был исправлен и все четверостишия «Субхашиты» пронумерованы.

В 1979 г. в монографическом исследовании «Рамаяна в Монголии» Ц. Дамдинсурэн опубликовал в виде сводных текстов в латинской транскрипции с русскими переводами два рассказа о Раме — один на монгольском языке из комментария Чахар-гэбши, другой на тибетском из комментария Ринченбала. Публикация снабжена введением и научным аппаратом. Впервые в монголоведческой науке здесь сообщается о существовании монгольских переводов тибетских комментариев, осуществленных Чойджамцо, Тарсангэлоном и еще одним неизвестным переводчиком [115, с. 26—27, 139—140]. Однако об особенностях этих переводов тут ничего не сказано.

Обращаясь в «Истории монгольской литературы» к жизни и творчеству Чахар-гэбши, В. Хайссиг несколько подробнее останавливается на его комментарии к «Субхашите» — «Ключе чинтамани». Прежде всего он дает полный перечень повествовательных единиц этого комментария, разделяя их на две группы: истории с человеческими персонажами и притчи о животных. Сравнивая историю «Людоед Калмашапада и царевич Сутасома» из «Ключа чинтамани» с тем же сюжетом из комментария Ринченбала в переводе Дай гун Даюн Шику гуоши, В. Хайссиг заключает, что «Чахар-гэбши приблизил ее к литературному вкусу» монголов и что ее «концовка напоминает концовку героического эпоса» [201, с. 14—15, 17—18].

Для некоторых историй о животных в «Ключе чинтамани» В. Хайссиг находит соответствия в монгольском сказочном репертуаре. Он видит сходные мотивы и в героическом эпосе монголов. Однако тут надо оговориться: параллели, обнаруженные им в эпосе, носят чисто типологический характер.

Рассказы из комментариев к «Субхашите» — «Зайцы и слоны», «Осел в леопардовой шкуре» и «Брахман и воры» — были рассмотрены с точки зрения их генезиса венгерским тибетологом Г. Бетленфалви [174, с. 217—338]. В своем исследовании он использовал фотокопию какой-то рукописи из Улан-Батора, но не указал, чей это комментарий. Однако при сопоставлении становится ясно, что у него под рукой было сочинение тибетского анонимного автора. Сравнивая названные выше рассказы с параллельными местами из различных версий «Панчатантры» и «Хитопадеши», автор приходит к выводу, что ни один из этих трех взятых наудачу рассказов не восходит к какому-либо конкретному известному нам тексту «Панчатантры», но что в каждом рассказе обнаруживаются следы сразу нескольких ее индийских версий [174, с. 338].

На сюжеты, упомянутые в трактате Сакья-пандиты, обращает внимание исследовательница тибетской дидактической литературы Н.Д. Болсохоева. Говоря о «Субхашите», она попутно приводит ряд параллелей из различных источников, но не из комментариев к «Субхашите». Делается это для того, чтобы показать механизм использования автором памятников древнеиндийской литературы — «Панчатантры», «Хитопадеши», джатак, а также индийских мифов — и раскрыть смысл компактных по объему сакья-пандитовских четверостиший[1].

ОСНОВНЫЕ КОММЕНТАРИИ

«Субхашита» Сакья-пандиты породила многочисленные комментарии — как в самом Тибете, так и в Монголии. В настоящее время нам известно три комментария на тибетском языке и два на монгольском. Кроме того, тибетские комментарии несколько раз переводились на монгольский язык.

Во всех этих произведениях самым устойчивым является их общее композиционное построение, а самым изменчивым — количество и состав повествовательных единиц. Композиционное построение диктуется структурой самого комментируемого трактата: притчи приводятся в том порядке, в каком расположены соответствующие четверостишия в «Субхашите». В соответствии с трактатом каждый комментарий состоит из девяти глав[2]:

Первая глава: «Распознавание мудрецов»;

Вторая глава: «Распознавание выдающихся людей»;

Третья глава: «Распознавание глупцов»;

Четвертая глава: «Распознавание глупцов и мудрецов путем сравнения их друг с другом»;

Пятая глава: «Распознавание дурных поступков»;

Шестая глава: «Распознавание [самой] сущности вещей»;

Седьмая глава: «Распознавание непристойного поведения»;

Восьмая глава: «Распознавание деятельности»;

Девятая глава: «Распознавание дхармы».

У Ринченбала и Цултимбала название каждой главы дается в ее конце — так же, как в самом трактате, а в остальных комментариях, начиная с анонимного автора, оно пишется не только в конце, но и в начале, что делает границу между главами более четкой.

Первый комментарий появился еще при жизни автора «Субхашиты» под названием «Комментарий к „Сокровищнице благих речений"» (см. [36])[3]. Его составил тибетец Ринченбал и отредактировал Мартон Чойджал, ученик Сакья-пандиты. Это явствует из колофона к тексту исследуемого комментария, который многократно издавался ксилографическим способом в Тибете и Монголии и получил также широкое распространение в рукописях (см. [115, с. 136; 176, с. 35])[4]. Там говорится: «Эту [книгу], разъясняющую вкратце [намеки] на древние истории в „Сокровищнице благих речений"... составил монах из Центральной [области] в долине Джидшод. Поскольку в настоящем комментарии обнаружилось множество ошибок и

упущений в передаче преданий, чтобы сделать его ясным и безошибочным, Мартон Чойджал из [провинции] Уй позднее специально взялся за дело, испросив соответствующим образом позволение у Сакья-панчена, и внес [в текст] полную ясность в соответствии с указаниями Владыки дхармы (Сакья-пандиты)»[5].

По мнению акад. Ц. Дамдинсурэна, автором исследуемого комментария, возможно, является тот самый Ринченбал (1230—1310), который упоминается в «Истории буддизма в Монголии» Дхарматалы и который скончался в возрасте восьмидесяти лет в местности Сакья. Он приезжал в Монголию на некоторое время в 1292 г. по приглашению Хубилай Сэцэн хагана. Отсюда следует однако, что настоящий комментарий уже был создан до 1251 г. — года, когда скончался Сакья-пандита Гунга-Джалцан и когда Ринченбалу было всего около двадцати лет. Исходя из этого факта, Ц. Дамдинсурэн выражает сомнение в том, что Ринченбал, будучи столь молодым, сумел составить такой солидный комментарий [67, с. 131; 71, с. 14]. Кроме Ц. Дамдинсурэна, никто не попытался установить личность автора рассматриваемого сочинения, так что его высказывание на сей счет пока никем не опровергалось.

Комментарий Ринченбала интересен во многих отношениях. Это обусловлено главным образом тем, что он был первым из комментариев к «Субхашите». Факт участия самого Сакья-пандиты в окончательном формировании текста — в его редактировании — подсказывает нам мысль, что в какой-то мере в нем нашла непосредственное отражение его авторская воля. В этой связи уместно подчеркнуть, что некоторые из рассказов, сюжеты которых можно возвести к «Панчатантре», по сравнению с остальными комментариями обнаруживают наибольшую близость к своим гипотетическим прототипам. Мы имеем в виду прежде всего истории «Черепаха и гуси», «Зайцы и слоны», «Брахман Ишабхути» (У Ринченбала правильное написание: Ашадхабхути), где в отличие от остальных комментариев в тибетской транскрипции даются такие санскритские собственные имена, которые находят прямые соответствия исключительно в тех или иных редакциях «Панчатантры». Здесь, как нам представляется, скорее всего проявилась воля автора «Субхашиты», приведшего в своем трактате целый ряд стихов из «Панчатантры» и «Хитопадеши».

Как уже отметил акад. Ц. Дамдинсурэн, название «Комментарий» здесь употребляется условно: в труде не комментируется и не объясняется значение слов и фраз «Субхашиты», здесь только приводятся рассказы и описываются события, упомянутые в произведении [115, с. 136].

Принцип соответствия порядка повествований порядку четверостиший основного трактата в общем строго соблюдается у Ринченбала, как, впрочем, и в других комментариях. Нарушение его наблюдается только в одном месте: истории «Лиса и лев» и «Обезьяна и неблагодарный человек» почему-то поменялись местами. Эта перестановка осталась как в тибетском оригинале, так и в его монгольском переводе, сделанном Тарсан-гэлоном. Однако поздние

комментаторы, очевидно, заметили ошибку своего предшественника: во всех остальных комментариях порядок повествований приведен в соответствие с порядком четверостиший «Субхашиты».

Книга Ринченбала неоднократно переводилась на монгольский язык, и эти переводы распространялись в Монголии в рукописях. Как сообщает В. Хайссиг, в начале XVII в. она была переведена на монгольский язык Дай гун Даюн Шику гуоши с использованием монгольского текста основного стихотворного трактата в переводе Соном-Гары. Единственный список перевода Дай гун Даюн Шику гуоши хранится в Марбурге [198, с. 32—34, № 45]. В XVII в. появился также ойратский перевод Тарсан-гэлона, ученика Зая-пандиты Намхай-Джамцо, два идентичных списка которого на ясном письме находятся в библиотеке Восточного факультета Ленинградского государственного университета [115, с. 139][6]. Там же хранится и текст другого дословного перевода на ойратский язык, сделанного неизвестным переводчиком[7].

Кроме того, существовал еще один монгольский перевод, относящийся, по мнению Ц. Дамдинсурэна, к XIII—XIV вв. [71, с. 15], но текст его утерян. Так как саму «Субхашиту» уже в конце XIII (?) и, во всяком случае, в начале XIV в. монголы читали на родном языке в переводе Соном-Гары, то вполне возможно, что тогда же переводили на монгольский язык и комментарий к ней. Это особенно вероятно, если принять во внимание очень тесные контакты, поддерживавшиеся между Сакья-пандитой (и вообще сакьяской сектой) и монгольским правящим родом.

Из вышеупомянутых монгольских переводов особый интерес представляет перевод Тарсан-гэлона. Дело в том, что он содержит ряд сюжетов, отсутствующих в оригинале Ринченбала (точнее в использованном нами ксилографическом издании), а именно «Человек, преподнесший [свои] глаза Хормусте», «Государь страны Ли в тюрьме», «Парень, пожертвовавший деньги Будде», «Бедняк и дохлая мышь», «Звери и человек, вытащенные из колодца» и «Обезьяна и Каландака». К числу неизвестных по тибетскому оригиналу сюжетов следовало бы отнести еще и зачин «Легенды о Калидасе». Из-за отсутствия прямых данных сейчас невозможно решить вопрос, прибавил ли переводчик эти сюжеты сам, или у него имелась неизвестная нам, более полная редакция комментария Ринченбала.

Хотя тибетский текст по количеству повествований уступает монгольскому переводу, он содержит один сюжет, отсутствующий в последнем. Это сказка «Черепаха и гуси». Таким образом, ксилографический текст на тибетском языке и монгольский перевод дополняют друг друга, представляя собой две разные редакции комментария Ринченбала, в значительной мере расходящиеся по составу сказок.

Второй тибетский комментарий к «Субхашите», известный под названием «Шастра, озаглавленная „Сокровищница благих речений", и комментарий к ней» [27] был написан неизвестным автором[8]. Как уже видно из заглавия, книга включает и комментарий, и

саму «Субхашиту». Дата ее создания не установлена. Правда, есть предположение, что она составлена по инициативе Пагба-ламы Лодой-Джалцана (1235—1280) [71, с. 16]. Но доказать причастность его к созданию комментария нам не удалось.

В этом комментарии автор цитирует все четверостишия из «Субхашиты» подряд, причем цитирует их обычно полностью, особенно когда в качестве примера приводит сказки, притчи и рассказы. Лишь в тех случаях, когда комментатор толкует их смысл своими словами или иллюстрирует простыми, лишенными художественной образности примерами из жизни, он подчас цитирует неполные четверостишия.

Монгольский перевод рассматриваемого комментария ныне известен в четырех списках [115, с. 26—27][9]. Перевод был выполнен гецулом Чойджамцо по просьбе Мэргэн Дайчина. Академик Ц. Дамдинсурэн предполагает, что переводчиком этого комментария, возможно, был джарутский ширэту гуоши Чойджамцо, который в 1739 г. написал историю «Минган Хэгэсуту» (под именем гуоши Дарма), перевел медицинскую книгу «Лхантаб» и участвовал в составлении знаменитого тибетско-монгольского словаря «Источник мудрецов» [115, с. 139].

Перевод Чойджамцо, видимо, пользовался большой популярностью и распространялся по Монголии в рукописях. Между разными его списками существует много разночтений, причиной которых является небрежность переписчиков, но также и их старание совершенствовать текст, сделать его или более понятным, или более близким к тибетскому подлиннику. Приведем в качестве примера расхождения в притче «Черепаха и гуси»:

Список 0 257 ЛГУ	Список из частной коллекции Ц. Дамдинсурэна
Черепаха заблудилась и бродит в открытом поле недалеко [от моря].	Черепаха заблудилась и бродит где-то далеко [от моря].
Черепаха не отвечает, когда вороны спрашивают, желает ли она вернуться в море.	Черепаха отвечает: «Пожалуйста, из сострадания доставьте меня в море».
Один человек говорит: «Два ворона пролетели, неся что-то страшное».	Один человек говорит: «Эти два ворона вместе несут лохмотья».

Расхождения можно обнаружить не только между разными списками перевода Чойджамцо, но также между тибетским оригиналом и этим переводом. Чойджамцо не просто перевел анонимный тибетский комментарий, он счел нужным сделать дополнения к нему, о чем сам сообщил в своем колофоне[10]. Так, в его переводе, например, есть истории «Монахи и горные отшельники» и «Учитель иноверцев Пурна», которых нет в тибетском оригинале. Кроме того, в рассматриваемом переводе имеется более развернутая, чем в тексте ксилографического издания на тибетском языке, редакция истории «Картика и его дядя». Во время работы над переводом Чойджамцо,

очевидно, пользовался также комментарием Ринченбала, именно из него он и взял вышеупомянутые истории. Это предположение основывается на том, что история «Монахи и горные отшельники» есть только у Ринченбала, а развернутая редакция истории «Картика и его дядя» — только у Ринченбала и Цултимбала.

Третий комментарий к «Субхашите» на тибетском языке, озаглавленный «„Драгоценные четки" — предания к „Сокровищнице благих речений"» (см. [44])[11], принадлежит перу некоего Цултимбала. Личность автора не установлена, и текст не датирован. В его колофоне сообщается об авторе следующее: «Закончились „Драгоценные четки" — предания, до некоторой степени делающие ясной „Сокровищницу благих речений" и составленные Цултимбалом, монахом-скитальцем, живущим подаянием» («legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter-gyi cha shas tsam gsal-bar byed-pa / gtam-rgyud rin-po-che'i 'phreng-ba ces-bya-ba / rgyal khams-kyi ban-sde ldum-bu-ba Tshul-khrims-dpal-gyis sbyar-ba rdzogs-so //»).

Как мы предполагаем, этот комментарий создан позже книги Ринченбала, причем последняя послужила для него образцом (об этом речь будет идти ниже). Рассказы в нем сравнительно кратки, многое сокращено и опущено. Однако это отнюдь не значит, что сочинение Цултимбала является просто кратким переложением комментария Ринченбала. Наряду с сокращениями в нем есть и дополнения в виде как отдельных слов, фраз и характерных только для него деталей, так и целых историй. Мы имеем в виду «Историю Упананды» и «Историю Пунъябалы», отсутствующие в остальных комментариях к «Субхашите», в том числе и у Ринченбала.

Ни одного печатного издания книги Цултимбала мы не встретили. По всей вероятности, она распространялась только в рукописях. Не встречается и ее перевод на монгольский язык, если не считать неполного подстрочника в используемой нами рукописи.

На монгольском языке существуют два авторских комментария. Один из них вышел из-под пера Чахар-гэбши Лобсанцултима (1740—1810), другой — Суматиратны (Р. Номтоева; 1821—1907).

Книга Чахар-гэбши «„Ключ чинтамани", комментарий к „Сокровищнице благих речений Субхашите"» [10] датируется 1778—1779 гг. Она была издана в типографии при монастыре Чаган агула-йин сумэ. Кроме этого издания встречаются еще рукописи данного сочинения, в том числе рукописи, оформленные в виде нескольких тетрадей. Как говорится в его колофоне, при составлении своего «Ключа чинтамани» Чахар-гэбши черпал материалы из различных «сутр и шастр» и главным образом из двух комментариев к «Субхашите». Как мы предполагаем, этими двумя комментариями были книги Ринченбала и анонимного автора. Что же касается остальных «сутр и шастр», то, судя по содержанию рассказов, не встречающихся в других комментариях, скорее всего Чахар-гэбши обращался к каноническим источникам.

От всех рассматриваемых нами комментариев к «Субхашите» «Ключ чинтамани» Чахар-гэбши отличается тем, что он почти полностью очищен от всяких «примесей» комментаторской ли-

тературы — от сухих толкований смысла тех или иных слов и выражений, длинных авторских суждений, цитат, примеров, лишенных развлекательности. Хотя при его создании автор взял за основу книги Ринченбала и анонимного тибетского автора, он более творчески подошел к источникам, отбросив всякие бессюжетные компоненты, лишние фразы, особенно такие, которые вносили неясность и путаницу в текст, и оставляя только фабульные повествования. По собственной инициативе он добавил также ряд историй из других «сутр и шастр» («Биография Сакья-пандиты», «Сурата и Хормуста», «Свака — убийца матери») и заменил неполные сюжеты их более полными текстами («Махаушадха и Вишакха» и «Махакатьяяна и царь Чанда-Прадъёта»). Таким образом, Чахар-гэбши перенес центр тяжести на занимательную сторону, фактически превратив функциональный жанр комментария в чисто художественное произведение.

Книга Суматиратны была написана во второй половине XIX в. с использованием комментариев Чахар-гэбши и тибетского анонимного автора и издана ксилографическим способом в Агинском дацане вместе с монгольским переводом основного трактата под заглавием «„Ключ чинтамани от дверей кладовой [для хранения сокровищ]" — комментарий к „Сокровищнице благих речений Субхашите"» (см. [16])[12]. Каждая из девяти глав сочинения в этом издании, отмеченная буквами тибетского алфавита от kha (сам трактат отмечен буквой ka) до tha, имеет форму отдельной книжки со своим заглавием на тибетском и монгольском языках и со своей собственной пагинацией (сквозная пагинация отсутствует). Колофон состоит из двух частей. Первая слово в слово воспроизводит колофон Чахар-гэбши — с разницей лишь в названии сочинения и в имени автора. Вторая же часть, где стихами изложена цель написания настоящей книги, собственно, и представляет собой колофон самого Суматиратны. Согласно этому колофону, комментарий был составлен по «настойчивой просьбе» некоего «преисполненного добрых деяний друга Чойдана».

«Ключ чинтамани от двери кладовой» Суматиратны — один из самых больших комментариев к «Субхашите». По количеству повествовательных единиц он уступает только труду Ринченбала. Самое характерное для данного сочинения — это исчерпывающий охват материала, послужившего ему первоосновой. В привлекаемых им источниках автор почти ничего не оставляет без внимания, он подмечает все, дополняющее друг друга, искусно контаминирует.

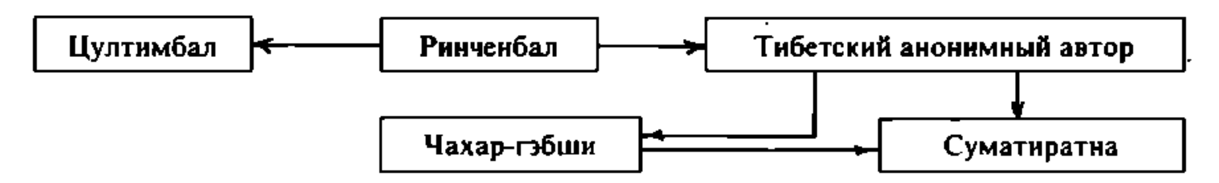
* * *

Говоря о распространенности этих комментариев, а также комментариев к «Капле, питающей людей», следует обратить внимание на следующий факт. Если в Тибете все они, за исключением только комментария Ринченбала, издававшегося в обеих странах, имели хождение в рукописях, то в Монголии они бытовали как в рукописях, так и в ксилографах. Как мы уже говорили, из комментариев к

«Капле, питающей людей» до нас дошли в ксилографических изданиях два текста тибетского «Украшения чинтамани», книги Чахар-гэбши и Суматиратны, а из комментариев к «Субхашите» — почти все тибетские и монгольские тексты, кроме сочинения Цултимбала и монгольских переводов тибетских оригиналов. Все они изданы в Монголии.

СООТНОШЕНИЕ ОСНОВНЫХ КОММЕНТАРИЕВ

Комментарии к «Субхашите» на тибетском и монгольском языках настолько расходятся друг с другом, что современным исследователям приходится рассматривать их как самостоятельные сочинения. Но тем не менее ясно и другое: в своей основе они непосредственно восходят к одному первоисточнику — сочинению Ринченбала. Особняком стоит только комментарий Суматиратны, который имеет опосредованное отношение к нему. Эти взаимоотношения между различными комментариями можно представить в виде схемы.



Вряд ли найдется другой такой комментарий, который мог бы считаться первичным по времени создания, кроме книги Ринченбала, написанной уже при жизни самого Сакья-пандиты и отредактированной с учетом его указаний. Во всяком случае, известные нам комментарии не дают повода сомневаться в этом.

Комментарий тибетского анонимного автора является значительно более развернутым «младшим родственником» сочинения Ринченбала. Его текст зачастую, особенно в начале, почти слово в слово воспроизводит текст последнего. Развернутость в нем достигается преимущественно за счет авторской трактовки смысла каждого четверостишия из «Субхашиты», иногда с приведением бессюжетных примеров. Со своей стороны, автор добавляет к тексту Ринченбала всего лишь два рассказа — «Первый царь Махасамата» и «Львенок и муравьи», но одновременно с этим пропускает ряд маленьких повествований, имеющихся у Ринченбала, как-то: «Человек, преподнесший [свои] глаза Хормусте», «Бедняк и дохлая мышь», «Звери и человек, вытащенные из колодца», «Обезьяна и Каландака», «Государь страны Ли в тюрьме» и др.

Цултимбал в своем комментарии, видимо, не пользовался как источником «Прекрасными четками из цветов» тибетского анонимного автора. Он создал свои «Драгоценные четки» исключительно на основе книги Ринченбала (если не учитывать, конечно, своих истоков у «Истории Упананды» и «Истории Пуньябалы»). Между этими двумя комментариями, несмотря на их различия, преемственная связь очевидна: местами текст Цултимбала прямо совпадает с текстом Ринченбала. Только в этих текстах из тибетских комментариев присутствует история «Махакатьяяна и царь Чанда-Прадъёта»

и отсутствует история «Первый царь Махасамата». Но при всем этом, как мы уже отметили выше, сочинение Цултимбала имеет свои оригинальные черты и во многом сильно расходится с сочинением Ринченбала. Даже одни и те же истории в большинстве случаев излагаются в них по-разному. Проиллюстрируем это на примере сопоставления начала редакции притчи «Голубь Читрагрива и его друзья»:

Ринченбал:

Мышь Хиранья и голубь Читрагрива, обитавшие в лесу, завязали дружбу. Последний со своими спутниками попался в сети. Когда его спутники вознамерились взлететь, повелитель [голубей] (т.е. Читрагрива) сказал: «Вы так не поступите! Поступите так, как я поступлю». Итак, все они лежали, притворившись [мертвыми]. Решив, что все они уже подохли, старик отвязал сети. Но тут повелитель взлетел, и в то же самое время все остальные вспорхнули и улетели. Потом они собрались у друга [Читрагривы]. [Читрагрива сказал:] «Эй, добрая Хиранья! Подойди, пожалуйста, сюда». Она появилась [из норы] и [спросила:] «Какое несчастье с вами случилось?» [Читрагрива ответил:] «Мы, птицы, запутались в сетях. Теперь ты перегрызи [их]. — «Так и сделаю», — сказала [мышь и спросила:] «Перегрызть сначала твою петлю?» Голубь [Читрагрива] сказал: «Нет, сначала следует [перегрызть] петли, [опутавшие] моих спутников. А потом мою следовало бы [перегрызть]» Она поступила точно так, [как было сказано], и все птицы высвободились из сетей.

Цултимбал:

В давнее время мышь Хиранья и голубь Читрагрива, обитавшие в лесу, были друзьями. Голубь со своими спутниками попался в сети. Когда спутники вознамерились взлететь, повелитель сказал: «Вы не взлетите раньше. Взлетите, как только я взлечу в небо». Так он посоветовал. Когда птицелов подошел к ним, они вспорхнули одновременно и прилетели к входу [в нору] друга [Читрагривы]. [Читрагрива сказал другу:] «Добрая Хиранья, перегрызи эти сети!» Мышь сначала перегрызла [петлю, опутавшую] повелителя, а потом перегрызла [петли, опутавшие] его спутников, и освободила их.

У Чахар-гэбши и Суматиратны обнаруживаются те же добавления и пропуски, что и у анонимного автора. Из сопоставительного изучения следует, что одним из двух комментариев, которые послужили Чахар-гэбши источником, была именно книга анонимного автора и что по ее примеру он оставил в стороне целый ряд маленьких сюжетов, присутствующих у Ринченбала, хотя использовал, как мы предполагаем, текст последнего в качестве второго источника. Что же касается Суматиратны, то он, видимо, во время своей работы над комментарием не располагал книгой Ринченбала и поэтому не включил в него пропущенные анонимным автором сюжеты — в противном случае, учитывая свойственное ему стремление

ничего не упустить из виду в привлекаемых источниках, он поступил бы иначе, чем его предшественники.

Чахар-гэбши, очевидно, бессюжетные повествования, иллюстрирующие смысл 77-го четверостишия «Субхашиты» («О людях с желваком на горле», «Об одноногих людях» и «О стране, где мужчины рождаются с собачьей головой»), взял у анонимного автора, так как у Ринченбала и Цултимбала их нет (Суматиратна, в свою очередь, заимствует их у Чахар-гэбши). Мысль включить в свой комментарий полные тексты историй «Махаушадха и Вишакха» и «Махакатьяяна и царь Чанда-Прадъёта», наверное, пришла в голову Чахар-гэбши при виде неполных их текстов, имеющихся у Ринченбала. Дело в том, что история «Махакатьяяна и царь Чанда-Прадъёта» отсутствует у анонимного автора. Чахар-гэбши взял, возможно, у Ринченбала также историю «Учитель иноверцев Пурна», не вошедшую в бурятское ксилографическое издание анонимного автора. Эти истории, правда, имеются и у Цултимбала, но тот факт, что у Чахар-гэбши отсутствуют типичные для Цултимбала истории, а также сокращения и пропуски, которыми изобилует произведение последнего, убеждает нас в том, что они преемственно не связаны.

В основе книги Суматиратны, как это сказано в ее колофоне, лежат два комментария к «Субхашите». Сличение ее текста с текстами остальных комментариев показывает, что при ее написании автор опирался именно на сочинения Чахар-гэбши и анонимного тибетского автора, причем преимущественно придерживался текста Чахар-гэбши, а поэтому порой их тексты точно совпадают. Однако по сравнению с комментарием Чахар-гэбши труд Суматиратны более пространен. Подобное разрастание текста происходит в основном за счет многочисленных заимствований из комментария анонимного автора. Суматиратна берет из него буквально все, что отсутствует у Чахар-гэбши: сюжетные и бессюжетные повествования, сухие авторские суждения, отдельные фразы и даже начальное обращение к божествам и святым. К числу введенных им сюжетных повествований относятся «Сумасшедший и хвост павлина», «Обезьяна и предводитель буйволов», «Сова и молодые небожители» и «Хитрец, продававший ослиное мясо». Кроме того, вслед за анонимным автором Суматиратна цитирует все без исключения четверостишия Субхашиты. В большинстве своем они цитируются в переводе Чахар-гэбши, лишь с незначительными модификациями. Только в редких случаях, желая, видимо, приблизить отдельные цитируемые строфы к тибетскому оригиналу, Суматиратна дает их новый перевод.

* * *

Различные комментарии к «Субхашите» неравноценны по степени своей оригинальности и обработанности, по своему художественному уровню и своей занимательности, зависящим главным образом от таланта и литературного вкуса их авторов, от того, в какой степени эти авторы проявили творческую инициативу и сколь свободно обращались со своим исходным «материалом». Тем не менее все они, вместе взятые, составляют довольно целостную картину. Каж-

дый из них чем-либо превосходит другие, восполняя существующие в них пробелы. Сюжеты, имеющиеся в одних комментариях отсутствуют в других; указания на источники повествовательных материалов приводятся в одних текстах и не приводятся в других; имена персонажей, данные эквивалентно своим санскритским формам в одних комментариях, в других даются тибетскими кальками и т.д.

Степень повторяемости рассказов тут столь же высока, как и в комментариях к «Капле, питающей людей». Из 69 историй, насчитывающихся в комментариях к «Субхашите», общими для всех пяти комментариев являются 43, а из остальных историй в четырех комментариях повторяются 10, в трех комментариях — 2, в двух комментариях — 5 и всего лишь 9 не повторяются, встречаясь лишь в каком-либо одном комментарии. Следует отметить, что при подобных повторениях обычно происходят и изменения: сюжеты либо развертываются, либо сокращаются, либо пересказываются вольно, либо переводятся буквально. Наблюдается и замена повторяемого рассказа его другой редакцией. Для литературы средневекового типа это — проявление своего рода творческого подхода к материалу, тем более что замена имеет место в рамках однородных, преемственно связанных между собой сочинений. Приведем в качестве примера сказку «Черепаха и гуси» из рассматриваемых комментариев:

Редакция Ринченбала

В одном озере жили трое — черепаха по имени Камбугри и гуси Вдагти и Сагата. Из-за того что там двенадцать лет не было дождя, озеро высохло. Тогда гуси с благими намерениями сказали [черепахе]: «Поехали туда, где есть вода». Приказав черепахе держаться за палку, [сами] ухватились за ее концы и взлетели. Городские жители воскликнули: «Что это? Подошва[13], что ли?» и подняли шум. «Что [вы говорите], миряне! Я же черепаха!» — так сказала [черепаха], выпустила изо рта палку и разбилась.

Редакция тибетского анонимного автора

Морская черепаха, преодолев в странствии большое расстояние, встретилась с двумя воронами[14]. [Они спросили:]

— Откуда ты явилась?

— С моря.

— А хочешь вернуться в море? Если хочешь, то держи сама [ртом] эту палку. А мы вдвоем ухватимся за [ее] концы и понесем [тебя] в море.

Так они и сделали и полетели. Увидел [их] один человек и сказал:

— Два ворона несут что-то страшное[15].

Услышав это, черепаха вымолвила:

— Я прославилась как великая золотая черепаха.

[Но она] выпустила изо рта палку и упала на землю.

Редакция Чахар-гэбши

В одном озере жили два гуся и черепаха. Настала засуха, и озеро пересохло. Когда два гуся собирались в другой водоем, черепаха попросила:

— Если вы отправитесь в [другой] водоем, то возьмите меня с собой.

Гуси сказали:

— Не понесем [тебя], потому что ты болтлива.

Но черепаха уверяла:

— Я ни о чем не буду говорить.

Перед путешествием черепаха вцепилась в середину короткой палки, а гуси закусили ее с двух концов и полетели. Когда они пролетали над группой юрт, дети увидели [их] и закричали:

— Ой, два гуся несут на палке черепаху.

Черепаха, услышав это, закричала было: «Не птицы меня несут, а я сама лечу», но выпустила палку и упала на землю.

Редакция Суматиратны

Морская черепаха, скитаясь, добралась до высохшего озера, встретилась с двумя гусями и спросила:

— Куда вы собираетесь?

Они ответили:

— На море.

— Если полетите к морю, возьмите меня с собой.

На это гуси сказали:

— Ты болтлива, поэтому не понесем [тебя].

Но черепаха уверяла:

— Я ни о чем не буду говорить.

Итак, перед отправкой черепаха вцепилась ртом в середину короткой палки, а гуси закусили ее с двух концов и полетели. Когда они пролетали над группой юрт, их увидели многие люди и воскликнули:

— Ой, два гуся несут на палке черепаху!

Черепаха, услышав это, закричала:

— Как же я, большая черепаха, позволила бы [другим] нести меня? Я сама лечу.

Тут она выпустила палку и упала на землю.

Как видно из сравнения, текст тибетского анонимного автора существенно отличается, особенно в начале, от текста Ринченбала, а текст Чахар-гэбши — от них обоих. Они не могут быть возведены к сочинению Ринченбала, а скорее всего обязаны своим происхождением разным инородным источникам.

Та же притча у Суматиратны совмещает в себе все характерные детали обоих использованных им текстов — Чахар-гэбши и тибетского анонимного автора — и образует некую промежуточную редакцию. Взяв за основу текст Чахар-гэбши, он убирает из него эпизод, в котором живущие вместе с черепахой гуси собираются из-за засухи перелететь в другой водоем, и заменяет его имеющимся в тексте тибетского анонимного автора мотивом встречи стран-

ствующей черепахи с двумя гусями. При этом перелет птиц остается без мотивировки.

Если сравнить эти рассказы с соответствующим сюжетом из комментария к «Капле, питающей людей» («Драгоценное украшение»), то можно обнаружить в последнем и другую, не менее важную деталь: черепаха (лягушка) сама придумывает способ полета и, возгордившись этим, разбивается.

Сказочный состав каждого комментария

Те или иные комментарии к «Субхашите» по количеству и разнообразию своих фабульных повествований составляют очень пеструю картину. Это можно увидеть из следующей сводной таблицы, где мы представили исключительно фабульно-повествовательные единицы из рассматриваемых комментариев, отвлекаясь от таких их внелитературных элементов, как авторские суждения, сухие толкования, бессюжетные примеры (кстати, тут их очень мало, а у Чахар-гэбши и вовсе нет) (см. таблицу 1).

Таблица 1

Истории и мораль к ним[16]

Знак + указывает на наличие данной истории в указанном комментарии, а буква М — на наличие в ее конце моральной сентенции.

№ №		Тибетские комментарии			Монгольские комментарии	
		Ринчен-бала	Аноним-ный	Цултим-бала	Чахар-гэбши	Сумати-ратны
1	2	3	4	5	6	7
1	«Биография Сакья-пандиты»				+	+
2	«История Сумагадхи»	+	+	+	+	+
3	«Нагарджуна и риши морского полуострова»	+	+	+	+М	+М
4	«Дхармакирти среди иноверцев»	+	+		+М	+М
5	«Пандита Битсинхa»	+	+		+М	+М
6	«Вор, спасший жизнь царю»	+	+	+	+М	+М
7	«Легенда о Калидасе»	+М	+М	+М	+М	+М
8	«Махаушадха и Вишакха»	+	+	+	+М	+М
9	«Узурпатор Рудо»	+	+	+	+М	+М
10	«Сын брахмана, ставший царем»	+	+	+	+М	+М
11	«Царь, вздумавший захватить колодец»	+	+	+	+М	+М
12	«Вишну и Гаруда»	+	+	+	+М	+М
13	«Людоед Калмашапада и царевич Сутасома»	+	+	+	+М	+М
14	«Лев, бросившийся в колодец за собственным отражением»	+	+	+	+М	+М
15	«Человек, преподнесший [свои] глаза Хормусте»	+				
16	«Завещание отца»	+	+	+	+	+
17	«Царевичи Благостный и Зловредный»	+	+	+	+	+

Таблица 1 (продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
18	«Государь страны Ли в тюрьме»	+				
19	«Парень, пожертвовавший деньги Будде»	+				
20	«Первый царь Махасаммата»		+		+	+
21	«Голубая лиса»	+	+	+	+	+
22	«Вишну и Бали»	+	+	+	+	+
23	«Зайцы и слоны»	+	+	+	+	+
24	«Человек среди обезьян»	+				
25	«Черепаха и гуси»	+	+		+	+
26	«Щедрый царь Чандра-прабха»	+	+		+	+
27	«Глупец и сандаловое дерево»	+	+	+	+	+
28	«Зайцы, обратившиеся в бегство»	+М	+М	+	+	+М
29	«Вор и чинтамани»	+М	+М	+	+	+
30	«Сова и молодые небожители»	+	+	+		+
31	«Старая цапля и лягушка»	+	+	+	+	+
32	«Осел в леопардовой шкуре»	+	+	+	+	+
33	«Отец хитреца в роли лесного божества»	+	+	+	+	+
34	«Брахман и воры»	+М	+М	+М	+	+
35	«Грешник Махадева»	+	+	+	+	
36	«Хитрец, продававший ослиное мясо»	+	+	+		+
37	«Узурпаторство младшего принца»	+	+	+	+	+
38	«Сумасшедший и хвост павлина	+	+	+		+
39	«Обезьяна и предводитель буйволов»	+	+	+		+
40	«Монах Упананда»			+		
41	«Будда и Девадатта»	+	+		+	+
42	«Лиса и лев»	+	+	+	+	+
43	«Обезьяна и неблагодарный человек»	+	+	+	+	+
44	«Олень Руру»	+	+	+	+	+
45	«Монахи и горные отшельники»	+	+			
46	«Рассказ о выборе царя птицами»	+	+	+	+	+
47	«Львенок и муравьи»		+		+	+
48	«Птицы и летучая мышь»	+	+	+М	+	+
49	Пересказ «Махабхараты»	+	+	+	+	+
50	«Царь Рамапала и море»	+	+	+	+	+
51	«Брахман Ишабхути»	+	+	+	+	+
52	«Вторжение воронов в стан сов»	+	+	+	+	+
53	«Птицы титтибхи и владыка моря»	+	+	+	+	+
54	«Иноверец Махешвари»	+	+	+	+	+
55	«Бедняк и дохлая мышь»	+				
56	«Вишну и Хираньякашипу»	+	+	+	+	+
57	«История Пунъябалы»			+		

Таблица 1 (окончание)

1	2	3	4	5	6	7
58	«Голуби, муж и жена»	+	+	+	+	+
59	«Старый монах и царь Дхармапала»	+	+	+	+	+
60	«Рассказ о Рамане»	+	+	+	+	+
61	«Картика и его дядя»	+	+	+	+	+
62	«Голубь Читрагрива и его друзья»	+М	+	+М	+	+
63	«Учитель иноверцев Пурна»	+	+	+	+М	+М
64	«Звери и человек, вытащенные из колодца»	+				
65	«Обезьяна и Каландака»	+				
66	«Сурата и Хормуста»				+	+
67	«Свака — убийца матери»				+М	+М
68	«Уттраяна и его сын»				+	+
69	«Махакатьяяна и царь Чанда-Прадъёта»	+М		+М	+М	+М
	Всего:	61	55	50	55	59
	Из них с моралью:	6	4	5	15	16

Всего в комментариях к «Субхашите» в целом насчитывается 69 повествовательных единиц. По главам они распределены следующим образом:

Вводная часть — рассказы № 1—2 (2 ед.)
Гл. I — рассказы № 3—14 (12 ед.)
Гл. II — рассказы № 15—20 (6 ед.)
Гл. III — рассказы № 21—25 (5 ед.)
Гл. IV — рассказы № 26—29 (4 ед.)
Гл. V — рассказы № 30—46 (17 ед.)
Гл. VI — рассказы № 47—50 (4 ед.)
Гл. VII — рассказы № 51—58 (8 ед.)
Гл. VIII — рассказы № 59—62 (4 ед.)
Гл. IX — рассказы № 63—68 (6 ед.)
Заключительная часть — рассказ № 69 (1 ед.)

Как можно убедиться, в разных главах комментариев содержится очень неодинаковое количество историй. Самыми большими являются первая и пятая главы, состоящие из 12 и 17 повествовательных единиц соответственно, тогда как остальные колеблются в пределах от четырех до восьми единиц.

В отличие от комментариев к «Капле, питающей людей», где увеличение количества повествовательных единиц происходит лишь в начале и конце каждого сочинения, здесь сокращение и дополнение касаются всех частей того или иного комментария, почти каждой главы. Покажем это в таблице 2.

Как явствует из таблицы 1, среди перечисленных там 69 историй моральными сентенциями снабжено 20, т.е. 29% общего числа повествовательных единиц. Если принять за 100% количество историй

Таблица 2

Число повествовательных единиц каждого комментария по главам

	Вводная часть	Гл. I	Гл. II	Гл. III	Гл. IV	Гл. V	Гл. VI	Гл. VII	Гл. VIII	Гл. IX	Закл. часть
1 Ринченбал	1	12	5	5	4	16	3	7	4	3	1
2 Анонимный автор	1	12	3	4	4	16	4	6	4	1	
3 Цултимбал	1	10	2	3	3	15	3	7	4	1	1
4 Чахар-гэбши	2	12	3	4	4	11	4	6	4	4	1
5 Суматиратна	2	12	3	4	4	15	4	6	4	4	1

Таблица 3

Первое четверостишие «Субхашиты»	Истории, иллюстрирующие его	Моральные сентенции
Мудрецы — хранители знаний Собирают мудрые слова, Как в море — хранилище воды Впадают все реки	а) «Нагарджуна и риши морского полуострова»	Где бы ни был учитель, добирайся до него и обретай знания
	б) «Дхармакирти среди иноверцев»	Сколь бы ни было трудно, старайся овладеть знаниями.
	в) «Пандита Битсинха»	Получай знания у кого бы то ни было

каждого комментария, то моральные сентенции составляют у Ринченбала 10%, у Цултимбала — 10, у анонимного автора —7,3, у Чахар-гэбши — 27 и у Суматиратны — 27%. Таким образом, как в комментариях к «Капле, питающей людей», тяга к морализации сильнее проявляется у позднейших авторов. Благодаря наличию моральных сентенций эти комментарии внешне обретают подчеркнуто дидактический вид. Такая нарочитая стилизация комментариев под дидактические сочинения вызвана тем, что постепенное возрастание в них развлекательных начал повлекло за собой затушевывание их первоначальной дидактической направленности.

Примечательно еще и то, что морализация всегда сопровождает только все без исключения истории первой главы, посвященные «распознаванию мудрецов», в то время как в других главах моральные сентенции либо исчисляются единицами, либо вовсе отсутствуют.

Дидактические выводы из тех или иных историй делаются исключительно в духе комментируемых четверостиший — так же как это имело место в комментариях к «Капле, питающей людей». См. таблицу 3.

Глава 2

СКАЗОЧНЫЕ СЮЖЕТЫ КАК ОСНОВА КОММЕНТАРИЕВ К «СУБХАШИТЕ»

ВЫБОР СЮЖЕТОВ

Мы уже знаем, что многие строфы комментируемого трактата содержат намеки на конкретные сказки, притчи и легенды. Именно этими намеками и был предопределен основной состав комментариев, именно ими руководствовались наши авторы при выборе тех или иных фабульных повествований. Хотя эти намеки и служили поводом для комментирования трактата, они же в известном смысле ущемляли творческую инициативу и свободу литераторов. Однако комментаторы «Субхашиты», так же как и комментаторы «Капли, питающей людей», проявляли определенную самостоятельность, позволяя себе приводить в своих комментариях и такие истории, на которые вовсе нет намеков в основном трактате. Из рассматриваемых нами 69 повествований таковыми оказываются 36. Покажем на таблице 4 их удельный вес в каждом комментарии.

В дополнение к сказанному следует упомянуть еще о тех историях, источники которых нам не удалось установить; некоторые из них могут быть местного происхождения. Мы имеем в виду прежде всего рассказы № 3—5, 9, 10, 15, 16, 18, 19, 24, 29, 30, 36—38, 40, 42, 45, 47, 48, 50, 59, 68 (?). Правда, многие из этих историй внешне отличаются подчеркнуто «индийским колоритом». Но в принципе здесь возможны местные сюжеты, облеченные в чужую форму.

Таблица 4

Удельный вес историй, не упомянутых в комментируемом трактате

	Ринченбал		Аноним. автор		Цултимбал		Чахар-гэбши		Суматиратна	
	кол.	в %	кол.	в %	кол.	в %	кол.	в%	кол.	в %
1 Истории, привлеченные для пояснения четверостиший без намеков или без ясно выраженных намеков[2]	28	46	22	40	19	38	20	37	23	39
2 Истории, привлеченные дополнительно для пояснения четверостиший с намеками, и истории, привлеченные в вводной и заключительной частях[3]	3	5	2	4	3	6	4	7	4	7

Что же касается повествований, безусловно восходящих к местным литературно-фольклорным традициям, то можно назвать, в частности, рассказы № 1, 18, 48. Кроме того, встречается немало историй иноземного происхождения, несущих на себе явные отпечатки сознательной переработки и адаптации представителями воспринимающей их среды (см., например, анализ рассказов № 7, 23, 25, 49).

УКАЗАНИЯ НА ИСТОЧНИКИ СЮЖЕТОВ

Изучая комментарии к «Субхашите», мы, как отмечено выше, имеем дело в общей сложности с 69 повествовательными единицами. Это разнородные истории, почерпнутые из различных источников. Как и в комментариях к «Капле, питающей людей», там есть целый ряд историй с сюжетами, имеющими параллели в «Панчатантре» и других произведениях светской повествовательной литературы. Есть и такие, которые восходят непосредственно к канонической литературе. В конце некоторых историй имеются прямые указания на их источники. Приведем их:

«Пандита Битсинха»	Анонимный автор: «Эта и другие истории являются аваданами»[4] («ces-pa la sogs-pa brtogs-pa brjod-pa yin-no»)
«Махаушадха и Вишакха»	Чахар-гэбши: «Так рассказывается в „Винайя-васту"» («гэж винайн бага сага ишээс номложээ»)
«Людоед Калмашапада и царевич Сутасома»	Суматиратна: «Так рассказывается в тридцать седьмой главе „Моря притч"» («kemen üliger-ün dalai-yin γučin dolduγar ǰüil-eče nomlaǰuqui»)
«Царевичи Благостный и Зловредный»	Суматиратна: «Так рассказывается в „Море притч"» («kemen üliger-un dalai-ača nomlaǰuqui»)
«Голубая лиса»	Ринченбал: «Эта история восходит к преданию» («ces gtam-rgyud-las 'byung-ba ltar-ro»)
«Черепаха и гуси»	Ринченбал: «То, что [птицы тут] называются воронами, восходит к „Пяти преданиям"» («Пятикнижию», т.е. «Панчатантре»?) («ces-pa'i bya-rog ces-pani gtam-rgyud lnga-pa-las byung-bar snang-ngo /»)
«Щедрый царь Чандрапрабха»	Суматиратна: «Так рассказывается в двадцать третьей главе „Моря притч"[5]» («kemen üliger-ün dalai-yin qorin γutaγar bülüg-eče nomlaǰuqui»); Ринченбал: «Так рассказывается в „Сутрапитаке" и прочих [книгах]» («zhes mdo sde-dag-las-so /»)

«Осел в леопардовой шкуре» и «Отец хитреца в роли лесного божества»	Ринченбал: «Оба они являются рассказами»[6] («ces–bya–ba–ni gtam–du bya–ba gnyis–so/»)
«Будда и Девадатта»	Ринченбал: «Эта [история] восходит к „Винайя-васту"» («zhes 'dul–ba'i gleng gzhi–las 'byung–ngo/»)
«Рассказ о выборе царя птицами»	Анонимный автор: «Эта [история] восходит к преданию» («zhes gtam–rgyud–las 'byung–ngo/»)
«Львенок и муравьи»	Анонимный автор: «Так повествуется в предании» («ces gtam–rgyud–las gragspa lta–bu'o/»)
Пересказ «Махабхараты»	Цултимбал: «Так говорится в древнем предании» («zhes sngon–kyi gtam–rgyud las thos–so//»)
«Брахман Ишабхути»	Анонимный автор: «Это есть распространенное предание) («'phros gtam–rgyud-do/»)
«История Пуньябалы»	Цултимбал: «Так рассказывается в Авадане о Пуньябале»[7] («zhes bsod–nams–kyi stobs–kyi rtogs–pa brjod–pa–las gsungs–so//»)
«Картика и его дядя»	Анонимный автор: «Так говорится в древнем предании» («zhes sngon–gyi gtams–rgyud–las thos–pa bzhin–no/»)
«Сурата и Хормуста»	Чахар-гэбши: «Так рассказывается в сутре „Ответ Сураты", [находящейся в разделе Канджура] „Куча драгоценностей»[8] («гэж Эрдэнэ тавхарлагийн доторхи Суурадагийн өчсөн сурдаас номлов»)
«Махакатьяяна и царь Чанда-Прадъёта»	Ринченбал: «Так рассказывается в „Инструкции об основе одежды" в „Винайя-васту"»[9] («zhes lung gos-kui gzhi-las gsungs-so/»)

Процитированные выше указании на первый взгляд могут показаться подробными по сравнению, скажем, с теми указаниями, что даются в комментариях к «Капле, питающей людей». Однако стоит прочитать первые пять-шесть указаний подряд, как это впечатление исчезнет без следа. На самом деле указания местами являются очень туманными и остается загадкой, какие именно источники имеются в виду под «рассказами» или «преданиями». Ясно указываются всего пять-шесть источников: «Винайя-васту», «Сутрапитака», «Море притч», сутра «Ответ Сураты», авадана о Пуньябале, из которых заимствовано восемь историй. Наше мнение относительно тожде-

ственности «Пяти преданий» «Пятикнижию» («Панчатантре») сугубо гипотетично. Кроме того, комментаторы иногда отсылают читателя к тем или иным сочинениям, известным для образованных людей их времени, вообще не приводя оттуда примеров. Так, процитировав ту строфу «Субхашиты», где имеется намек на «Первого царя Махасаммата», Цултимбал пишет: «История, относящаяся сюда, рассказывается в „Локапраджнъяпати"»[10], „Абхинишкрамана-сутре"[11], „Абхидхармакоша-шастре"[12]...» (ces–pa'i lo–rgyus–ni/'jig–rten bzhag–pa dang mngon–bar 'byung–ba dang/chos mngon mdzod–kyi bstan–chos–la sogs–pa–nas bshad–pa.../)

Мы не исключаем возможности того, что некоторые из подобных упомянутых источников, может быть, и были использованы в данных сочинениях. Судя по указаниям, встречающимся как в настоящих комментариях, так и в комментариях к «Капле, питающей людей», их авторы точно и ясно называют только канонические, наиболее авторитетные с их точки зрения источники. Что же касается источников остальных историй, в большинстве своем светских, развлекательных, которые могут быть обязаны своим происхождением каким-нибудь «народным книгам» типа «Панчатантры», то они либо вообще не указываются, либо отмечаются общими жанровыми терминами (авадана, рассказ, предание).

О РАСПРОСТРАНЕННОСТИ СЮЖЕТОВ В ТИБЕТЕ И МОНГОЛИИ

По нашим подсчетам, произведенным лишь на основе имеющихся в нашем распоряжении материалов, из 69 повествовательных единиц всего 18 не встречаются нигде, кроме комментариев к «Субхашите» (рассказы № 5, 9, 11, 16, 23, 29, 30, 31, 38, 40, 41, 45, 50, 52, 54, 55, 59, 61). Это довольно внушительный показатель, свидетельствующий о большой популярности рассматриваемых нами сюжетов в обеих странах, бытовавших там и в устной, и в письменной традиции. Покажем это на таблице 5.

Таблица 5

Распространенность сюжетов за пределами комментариев

№№ п/п	Названия сюжетов	В Тибете		В Монголии	
		в письменной форме	в устной форме	в письменной форме	в устной форме
1	2	3	4	5	6
1	«Биография Сакья-пандиты»	+		+	
2	«История Сумагадхи»			+	+
3	«Нагарджуна и риши морского полуострова»	+			
4	«Дхармакирти среди иноверцев»	+			
5	«Пандита Битсинха»				
6	«Вор, спасший жизнь царю»		+	+	
7	«Легенда о Калидасе»	+	+		+
8	«Макаушадха и Вишакха»		+	+	+
9	«Узурпатор Рудо»				

Таблица 5 (продолжение)

1	2	3	4	5	6
10	«Сын брахмана, ставший царем»				+
11	«Царь, вздумавший захватить колодец»				
12	«Вишну и Гаруда»	+		+	+
13	«Людоед Калмашапада и царевич Сутасома»	+			
14	«Лев, бросившийся в колодец за собственным отражением»	+	+	+	+
15	«Человек, преподнесший [свои] глаза Хормусте»	+			
16	«Завещание отца»				
17	«Царевичи Благостный и Зловредный»	+	+		
18	«Государь страны Ли в тюрьме»	+			
19	«Парень, пожертвовавший деньги Будде»	+			
20	«Первый царь Махасаммата»	+		+	+
21	«Голубая лиса»	+	+	+	+
22	«Вишну и Бали»			+	
23	«Зайцы и слоны»				
24	«Человек среди обезьян»	+			
25	«Черепаха и гуси»	+	+	+	+
26	«Щедрый царь Чандрапрабха»	+			
27	«Глупец и сандаловое дерево»	+			
28	«Зайцы, обратившиеся в бегство»	+	+		+
29	«Вор и его чинтамани»				
30	«Сова и молодые небожители»				
31	«Старая цапля и лягушка»		+		
32	«Осел в леопардовой шкуре»		+	+	
33	«Отец хитреца в роли лесного божества»		+		+
34	«Брахман и воры»		+		
35	«Грешник Макадева»	+		+	
36	«Хитрец, продававший ослиное мясо»	+			
37	«Узурпаторство младшего принца»	+			
38	«Сумасшедший и хвост павлина»				
39	«Обезьяна и предводитель буйволов»			+	
40	«Монах Упананда»				
41	«Будда и Девадатта»				
42	«Лиса и лев»	+			+
43	«Обезьяна и неблагодарный человек»	+		+	
44	«Олень Руру»	+		+	
45	«Монахи и горные отшельники»				
46	«Рассказ о выборе царя птицами»	+		+	+
47	«Львенок и муравьи»			+	+
48	«Птицы и летучая мышь»	+		+	+
49	Пересказ «Махабхараты»	+			
50	«Царь Рамапала и море»				
51	«Брахман Ишабхути»	+			+
52	«Вторжение воронов в стан сов»				

Таблица 5 (окончание)

1	2	3	4	5	6
53	«Птицы титтибхи и владыка моря»	+		+	
54	«Иноверец Махешвари»				
55	«Бедняк и дохлая мышь»				
56	«Вишну и Хиранья-кашипу»			+	
57	«История Пунъябалы»			+	
58	«Голуби, муж и жена»			+	+
59	«Старый монах и царь Дхармапала»				
60	«Рассказ о Рамане»	+		+	+
61	«Картика и его дядя»				
62	«Голубь Читрагрива и его друзья»			+	+
63	«Учитель иноверцев Пурна»	+	+		
64	«Звери и человек, вытащенные из колодца»	+		+	+
65	«Обезьяна и Каландака»	+		+	+
66	«Сурата и Хормуста»	+		+	
67	«Свака — убийца матери»	+		+	
68	«Уттраяна и его сын»	+		+	
69	«Махакатьяяна и царь Чанда-Прадьёта»	+		+	
	Всего	37	13	30	21

СЮЖЕТЫ В СВЕТЕ ТИПОВ СКАЗОК

Как видно из таблицы 5, нами отмечены всего 34 сюжета в устной традиции в Тибете и Монголии. Из них всего 11 (рассказы № 7, 14, 25, 28, 32, 48, 51, 58, 62, 64, 65) отмечены в Указателе Аарне—Томпсона (а из всех наших 69 повествований прямые соответствия у Аарне—Томпсона находят лишь 14, а именно: рассказы № 7, 11, 14, 17, 23, 25, 28, 31, 32, 48, 51, 62, 64, 65).

Кроме того, из 21 истории, встречающейся в устном бытовании в Монголии, 10 не включены в Указатель Л. Лёринца. Сюда относятся рассказы № 2, 10, 12, 20, 21, 25, 33, 47, 51, 65.

ИСТОКИ И АНАЛИЗ СЮЖЕТОВ[13]

1. Биография Сакья-пандиты

Здесь приводятся краткие биографические сведения о Сакья-пандите Гунга-Джалцане, перечисляются его прежние и последующие «рождения» [от Субуди до третьего панчена Балдан-Еши (1738—1780)].

1 и 2а. См., например, биографии Сакья-пандиты, написанные Шанг-Джалоба-балом [45][14] и Панченом Лобсан-Чойджи-Джалцаном [29][15].

2а и 2в. Краткие биографические данные этого ученого часто приводятся также в различных тибетских и монгольских сочинениях, в том числе в грамматических.

2. История Сумагадхи[16]

Сумагадха, дочь домохозяина Анатхапиндады, выданная замуж за иноверца, пригласила с помощью молитвы к себе в чужой город Будду и его учеников, чтобы продемонстрировать величие буддизма последователям ереси. Услышав издали ее голос, Будда в окружении многочисленных архатов, бодхисаттв и божеств прилетел и принялся проповедовать дхарму жителям чужого города. Еретики обратились на путь истины.

1. [243, Канджур, № 1015]; Монгольский печатный Канджур, т. 91 (т.XXXII раздела «Различные сутры»), л.371—381.

2в. Повесть о Сумагадхе [13][17].

2г. [125].

Одно из сочинений канона, пользовавшееся прежде большой популярностью в Монголии и Тибете. Когда в Монголии распространялся ламаизм, то среди аристократов даже существовал обычай нарекать своих дочерей именем Магадха (см.[60]).

3. Нагарджуна и риши морского полуострова

Нагарджуна прилетел с помощью двух заколдованных листьев к риши, живущему на морском полуострове, и попросил последнего, чтобы тот посвятил его в тайны превращения камня и железа в золото. Риши удовлетворил его просьбу, взяв один из листьев в вознаграждение за услугу. Нагарджуна, постигнув тайны, возвратился в Индию и оказал большую помощь живым существам, обращая скалы и другие вещи в золото.

2а. Дараната «История буддизма в Индии», с.76.

3. Ср.: AaT, 654 B*.

Нам не удалось обнаружить такое повествование, которое бы могло рассматриваться как гипотетический источник данной истории. По всей видимости, легенда взята из какой-то биографии Нагарджуны. Основной ее мотив, в частности, вскользь упоминается, как событие, действительно имевшее место в жизни знаменитого философа, в «Истории буддизма в Индии» тибетского историка конца XVI — начала XVII в. Дараната: «Учитель Нагарджуна с помощью состава, превращающего в золото [камни или железо], содержал в продолжение многих лет 400 проповедников Махаяны в Шри-Наланда» (с. 76).

4. Дхармакирти среди иноверцев

Для того чтобы опровергнуть взгляды иноверцев, Дхармакирти решился изучить их доктрину. Спрятав свои монашеские атрибуты, он поступил учеником к одному их мудрецу. В течение 12 лет он усвоил все отрасли их науки, за исключением нескольких сложных положений, которые мудрец обошел молчанием. Тогда Дхармакирти прибег к хитрости, наняв молодую, красивую торговку вином. По его указанию она пригласила того мудреца домой и легла спать вместе с ним на большую кушетку, под которую спрятался

Дхармакирти. Женщина принялась выпытывать у мудреца все секреты, и тогда, когда его ответ был неясен, Дхармакирти давал знак, дергая нить, которую он заранее привязал к ноге той женщины. Таким образом, он стал хорошо начитанным в еретических трактатах человеком. Впоследствии Дхармакирти обратил много иноверцев на путь дхармы.

2а. Дараната «История буддизма в Индии», с. 177—178.

3. Ср. AaT, 654 B*.

Нам неизвестно, откуда взята эта история. Она встречается во всех комментариях к «Субхашите», с той лишь разницей, что в одних представлена более полно, в других — кратко. Судя по всему, она была популярна в среде интеллигенции тибето-монгольского культурного мира. В своей «Истории буддизма в Индии» Дараната, в частности, пишет относительно настоящей истории так: «Повесть о том, как Дхармакирти во время покражи таинственных выражений привязал к безымянному пальцу ноги у жены брамина веревку, и о прочем неизвестна индийцам, да и не похожа на истинную» [104, с. 177—178]. Хотя за правильность утверждения Даранаты по поводу неизвестности данной истории в самой Индии мы, при нашем знании древнеиндийской словесности, столь богатой подобного рода рассказами, не можем ручаться, но тем не менее следует прислушаться к мнению такого большого знатока старины буддийского мира, как он. Складывается впечатление, что ему по крайней мере был известен факт переработки истории о Драхмакирти на тибетской почве, иначе он не мог бы столь решительно говорить о нем.

5. Пандита Битсинха[18]

Битсинха был знатоком в области логики, но, не удовлетворившись этим, он под руководством своего наставника изучил еще филологическую шастру «Раджашривьякарану».

3. Ср. Аат, 654 B*.

В комментариях тибетского анонимного автора и Чахар-гэбши Битсинха изучает шастру у своего ученика, а в комментариях Ринченбала и Суматиратны — у своего учителя. По всей вероятности, слово slob-ma («ученик») в ксилографическом издании анонимного автора является опечаткой, допущенной из-за его сходства со словом slob-ya («учитель»). У Чахар-гэбши ученик пандиты ошибочно именуется Роджашривьякараной.

6. Вор, спасший жизнь царю

Глупая обезьяна, увидев змею, ползущую над спящим царем Бходжадевой, собралась ударить ее мечом. Брахман, который залез в царский дворец, чтобы обокрасть его и расплатиться с долгами, сделанными им при игре в кости, вовремя помешал обезьяне и разбудил царя. В благодарность Бходжадева щедро наградил вора.

1. Панчакхъянаварттика, 42; Дюбуа, 169; Нирмала Патхака, 1, 26;

Хитопадеша (франц.), с. 111, I; Джатаки № 44, 45; Шаванн, № 339; Бёдкер, 117; ср. также: Бёдкер, 118.

2б. Най-тунг Тинг, 1586.

2в. [200, с. 64—65].

3. Аат, 1586 А; ср. также: Аат, 163 А*.

Повествование представляет собой вариант широко распространенной в мировом фольклоре сказки об умном недруге и глупом друге. Оно имеет наиболее близкие параллели в вышеуказанных версиях «Панчатантры». Краткое содержание рассказа, приведенного Хертелем из «Нирмала Патхаки» [205, с. 277], сводится, например, к следующему:

«У одного царя была обезьяна, с мечом в руке преданно охранявшая своего господина и его супругу, когда они спали. В том же государстве жил брахман, которому предопределено было судьбой совершить кражу в 25-летнем возрасте. Когда роковой час наступил, он прокрался в царский дворец, чтобы похитить вещи. В это время некая змея упала на спящего царя, и обезьяна подняла меч, чтобы убить ее. Увидев это, брахман бросился к ней и схватил ее за руку. От шума царь проснулся. Змея уползла. Брахман рассказал царю, что произошло, и получил в награду половину царства».

Как видно из сравнения, этот рассказ почти во всем сходен с нашей историей, только по-разному трактуется мотив, побудивший брахмана к совершению кражи: в нашей редакции это необходимость расплатиться с долгами, а в «Нирмала Патхаке» — воля судьбы. Кстати, этот мотив остается неясным в «Панчакхъянаварттике» и во французском переводе «Хитопадеши» [214, с. 111, I]. В «Панчакхъянаварттике» есть еще одно маленькое отличие: вместо змеи выступает ящерица. Однако, если не принимать во внимание незначительных расхождений, подобных этим, все названные рассказы по своей сюжетной схеме в конечном счете представляют собой один и тот же вариант.

Рассказ об умном недруге и глупом друге встречается и в остальных, не указанных выше версиях «Панчатантры». Однако их сюжет несколько иной. В Панч. Пурн. (I, 30, заключительная часть), например, обезьяна, пытаясь согнать пчелу с головы спящего царя, разрубает ему голову мечом. Сюжет этого рассказа имеет определенное сходство и с сюжетом джатаки о моските (№ 44), в которой плотник просит своего сына согнать москита с его головы, а тот по глупости раскраивает ему череп топором. В другой джатаке использован тот же сюжет, с той лишь разницей, что отец и сын заменены матерью и дочерью, а топор — пестиком. В рассказе «О красильщике, его сыне и моските» в китайской трипитаке глупый сын тоже разбивает голову отца посохом, а москит между тем улетает.

В связи со сказанным относительно сходства рассматриваемой нами истории из комментариев к «Субхашите» с некоторыми предполагаемыми ее источниками заслуживает упоминания и тот факт, что наша редакция имеет почти такую же выделенную в тексте мораль, что и соответствующие рассказы в различных версиях «Панчатантры», а также джатаки № 44 и 45. В конце нашей истории

Бходжадева произносит:

mKhas-pa dgra-bor gyur-kyang bzang/
bLun-po grogs-po'ang de ltar min/
sPre'us rgyae-po gsod-pa-la/
Bram-ze rkun-pos zlog-la ltos/

Лучше мудрый, будь он хоть враг,
Неодинаков с ним глупый, даже если он друг.
Смотри: вор-брахман помешал обезьяне,
Когда она чуть не убила царя [19].

В джатаке № 44 имеется такое четверостишие:

Уж лучше недруг, что умен — и слишком,
Чем друг, что вовсе обделен умишком,
Хотел прибить москита сын-глупец,
Но пал безвинной жертвою отец[20].

В джатаке № 45

Лучше недруг мудрый,
А не дурак сострадательный.
Посмотри на глупую Рогиники:
Она скорбит, убив мать[21].

В Панч. Пурн.:

Пусть лучше будет умный враг, чем друг, лишенный разума.
Вор отдал жизнь за жертв своих, царь обезьяною убит [158, с. 133].

При сравнении этих стихов мысль об их родстве, о возводимости их к какому-то общему источнику напрашивается сама собою. Некоторой оговорки требуют только стихи из Панч. Пурн., содержащие в себе строфу «Вор отдал жизнь за жертв своих», не объяснимую одной только рассматриваемой здесь историей. Дело, однако в том, что эти стихи одновременно относятся к двум разным рассказам: к рассказу о разбойнике (воре), пожертвовавшем своей жизнью ради трех друзей, которых он сначала хотел ограбить, и к рассказу об обезьяне, которая отсекла царю голову, отгоняя муху.

При всем своем сходстве с аналогичными индийскими рассказами наша история имеет свои специфические черты, некоторые ее детали не встречаются ни в одном из известных нам источников. В качестве примера приведем зачин истории по тексту Чахар-гэбши:

«На юге Индии был царь по имени Бходжадева, искушенный в изобретении механических приспособлений и пр. Много деревянных человечков с приводящим их в движение устройством он изготовил [и поставил] у двери внутреннего дворца (у входа во внутренний покой?). Одни из них хватали и не пускали проходящих мимо людей, другие били [их] молотком, топором или дубинкой».

Мы, конечно, не собираемся доказывать, что подобными подробностями наша редакция наполнилась в Тибете и Монголии. Царь, изобретающий механические приспособления, брахман, который влез в долги из-за пристрастия к азартной игре, — все это скорее

всего является отражением индийской действительности. Но тот факт, что рассказы именно с такими подробностями не обнаружены в самой Индии и может быть, навсегда утрачены, повышают научную значимость нашей редакции.

Рассматриваемая история известна в Тибете и Монголии главным образом по комментариям к «Субхашите», но не только по ним. Как оказалось, она имела хождение и за их пределами. Ее редакция включена в состав одного сказочного сборника, текстологическое описание которого дано В. Хайссигом в «Каталоге монгольских книг Королевской библиотеки Копенгагена» (см. [200, с. 64—65]). В противоположность остальным редакциям, где царь обычно награждает спасителя, здесь он назначает последнего своим министром.

7. Легенда о Калидасе

Собрав мудрецов, царь Брахмадатта устроил диспут, на котором своей ученостью отличился брахман по имени Вараручи. Царь решил отдать за него свою дочь, но девица отказала жениху под тем предлогом, что она умнее его. Разозлившись на это, брахман пустился на поиски самого глупого жениха и набрел в лесу на молодого пастуха, который, сидя на суку дерева, подрубал его основание топором. Вараручи увел его к себе домой, умыл и как следует накормил, после чего парень стал красивее. Тогда брахман представил его царю как своего учителя. Принцесса устроила парню экзамен, но тот не отвечал на ее вопросы, словно пренебрегая разговором с ней. На самом же деле Вараручи велел ему не раскрывать рта во дворце. Девицу отдали за него замуж. Однако вскоре глупый парень выдал себя. Увидев фигуры быка и буйвола в колесе сансары на воротах храма, он закричал, как кричит пастух, собирающий стадо. Принцесса все поняла, но, желая, чтобы ее муж превзошел умом Вараручи, она всячески старалась сделать его мудрым. Сначала ничего из этого не выходило, но однажды ее служанка по имени Черная женщина спряталась по поручению принцессы за статуей богини Сарасвати и сунула в рот глупого пастуха пилюлю мудрости, пока тот молился богине. Он тотчас же обрел ум и проницательность, а затем сочинил три шастры. С тех пор он и известен под именем Раб Черной женщины (Калидаса)[22].

Как-то раз художник показал ему портрет жены царя. Калидаса заметил, что на нем недостает родинки в паху царицы. При проверке его замечание подтвердилось. Подозревая Калидасу в распутстве, царь изгнал его из страны. Позже, когда царь понял, что ему нет равных в сочинении поэтических шастр, кинулись разыскивать Калидасу, но безуспешно.

Однажды царь, чтобы выявить мудреца, повелел разгадать загадку: почему по вечерам лотосы дрожат на воде? Повеление было вывешено повсюду в многолюдных местах. Люди называли разные причины колыхания лотоса, но ни один из ответов не удовлетворил царя.

Прочитав повеление царя, Калидаса написал стихотворение, в

котором причиной трепетания лотоса назвал пчелу, стремящуюся выбраться из-под лепестков лотоса, закрывшихся после захода солнца. Одна торговка вином, заманив поэта в свой дом, убила его и преподнесла царю это стихотворение, выдав его за свое собственное. Не поверив ей, царь послал людей в ее дом. При обыске был обнаружен труп Калидасы. Его воскресил Махешвара.

1. Библиографию основных индийских легенд о Калидасе см. [254, т. 3, с. 41—42]; ср. Катхасаритсагара, Брхаткатхаманьджари[23]; ТРо, 1240.

2а. Дараната «История буддизма в Индии», с. 83—85.

2б. См. сходный мотив [245, № 15].

2г. Лёринц, 261.

3. АаТ, 1240.

В Тибете и Монголии были известны две разные легенды о Калидасе. Одна из них сохранилась в «Истории буддизма в Индии» Дарана ты. Благодаря неоднократным переводам этого труда на русский и западноевропейские языки она давно вошла в научный обиход [233; 104; 213]. Другая легенда дошла до нас в составе тибетских и монгольских комментариев к «Субхашите». Эта легенда не переводилась ни на один из европейских языков и не упоминалась в научной литературе. Поэтому она привлекает к себе особое внимание.

Рассматриваемая легенда была включена во все комментарии к «Субхашите» без особых изменений. Только у Ринченбала или, вернее, в ойратском переводе его сочинения, сделанном Тарсан-гэлоном, имеется еще и обрамляющий сюжет. Там легенду о Калидасе рассказывают отшельники в назидание некоему глупому парню, который, забыв советы одного мудрого чиновника, раскрыл свой секрет жене и из-за этого проиграл пари незнакомым людям.

В древности в самой Индии вокруг имени Калидасы сложилась обширная фольклорная традиция, которая породила ряд апокрифических сочинений, засвидетельствовала громадное уважение и любовь, которыми пользуется его имя в народных массах [156, с. 131]. Легенды о прославленном поэте до сих пор живут в устах народа Индии [143, с. 50].

Как явствует из исследований по древнеиндийской литературе, многочисленные повествования, впоследствии послужившие основой для легенды о Калидасе, «встречаются еще в брахманах и упанишадах — древней литературе толкований к ведам и в повествовательной литературе» [129, с. 10]. Подобного рода рассказ, как сообщает известный современный исследователь санкритской литературы В. Рубен, находится, в частности, в версиях «Панчатантры» — «Катхасаритсагаре» и «Брхаткатхаманьджари».

Нет основания сомневаться в том, что приведенная нами история из комментариев к «Субхашите» обязана своим происхождением именно этим легендам. Но вместе с тем следует заметить, что она выглядит своеобразнее, оригинальнее, если рассматривать ее с точки зрения индийских параллелей. Прежде всего наша история имеет наиболее целостный характер, так как в ней объединен ряд эпизодов, которые, судя по доступному нам материалу, в индийской фольк-

лорной и литературной традиции ныне бытуют врозь, самостоятельно. Мы имеем в виду, в частности, рассказ о первоначальной глупости Калидасы и его внезапном прозрении, а также рассказ о его придворных отношениях. Кроме того, по отдельным мотивам и деталям наша история далеко не идентична своим индийским прототипам. Возьмем, к примеру, этимологическое толкование имени Калидасы.

Индийская традиция склонна возводить его имя к имени богини Кали. Во всех индийских легендах, где речь идет о чудесном превращении Калидасы, именно богиня Кали (Дурга), а не Сарасвати, как в нашей редакции, наделяет глупого парня разумом, когда тот обращается к ней или по совету принцессы, или по уговору своих сверстников, вздумавших позабавиться над ним (см., например, [144, с. XIII]). Отсюда, согласно некоторым легендам, и происходит его имя Калидаса (преданный Кали) [252, с. 236]. В русле той же традиции толкуется его имя и у Даранаты, который свою редакцию, столь близкую по духу и манере изложения к соответствующим индийским рассказам, заимствовал, видимо, непосредственно из какого-то неизвестного нам источника на санскрите. Там говорится: «Так как он сделался таким [мудрым] через чрезвычайное благоговение к богине Кали, то его и прозвали Калидасой, то есть подданным или рабом Кали» [104, с. 85].

Одна из ипостасей почитаемой в индуизме «великой богини» Кали в общем малоизвестна в тибетской и монгольской литературах (особенно популярных), и если ее имя встречается иногда, то обязательно в буквальном переводе — как «Черная женщина» (nag-mo по-тибетски и qara keüken по-монгольски). Из-за непопулярности богини Кали в среде рядовых читателей такая калька даже в определенном контексте (типа «Кумирня Черной женщины») вполне могла восприниматься в своем прямом смысле. Наверное, в силу этого литераторы, имевшие дело с нашей редакцией легенды, присвоили имя богини служанке принцессы и соответственно заменили храм Кали на храм Сарасвати — богини мудрости и поэзии, пользовавшейся большим почитанием у северных буддистов и к тому же отождествляемой с Кали (Дургой) [219, с. 1182]. Однако, с другой стороны, не исключено, что подобные замены могли делаться из чисто религиозного побуждения: желания изъять из текста чуждую буддизму индуистскую богиню. Во всяком случае, подобные изменения и добавления придают нашей редакции несколько иное звучание и, будучи плодом творческой фантазии чужеземных авторов (скорее всего тибетских), заслуживают серьезного внимания.

Отдельные мотивы, встречающиеся в вышеприведенной истории, есть также в устных традициях Тибета и монгольских народов. Так, первую ее часть весьма напоминает бурятская сказка «О красивой девушке и ее глупом супруге», отмеченная в Указателе монгольских сказочных сюжетов Л. Лёринца. Умный, но некрасивый парень, обидевшись на красавицу, которая отказалась выйти за него замуж, решает найти ей красивого, но глупого жениха. Его выбор падает

на глупца, который, сидя на ветке дерева, рубит ее. В конце концов девица вступает с этим глупцом в брак.

Хотя монгольский фольклор изобилует сказками и анекдотами о глупцах, и в частности «об удачливом дураке», эта бурятская сказка сильно отличается от них и, наверное, произошла от рассматриваемой легенды о Калидасе.

В тибетской сказке «Смерть глупого человека», записанной из уст тибетца Соднам-Джамцо и изданной в Японии на современном тибетском наречии [245, № 15], мотив подпиливания дураком ветки (АаТ, 1240) контаминируется с другим мотивом — с мотивом предсказания умным смерти (Аат, 1313 А). Подобное явление наблюдается и в индийском фольклоре (ТРо, 1313 А).

В тибетской сказке говорится:

Жили-были умный да глупый. Однажды умный шел по дороге и увидел, как глупый, сидя на ветке лицом к дереву, подпиливает ее. Умный предупредил, что это опасно для жизни, но тот не послушал его и в конце концов упал на землю. Убедившись в уме прохожего, глупец догнал его и спросил: «Каковы признаки смерти человека?» Умный ответил: «Когда ягодица становится холодной, человек окончательно умирает».

Как-то раз глупец ловил рыбу у реки. Вдруг он заметил, что его зад похолодел. Глупец поспешно возвратился домой. Придя домой, он сообщил своим родственникам, что умирает. На их вопросы о том, что же случилось, он ответил: «Ягодица у меня уже остыла. Теперь я окончательно помираю».

Маловероятно, что настоящая сказка сложилась в Тибете на основе легенды о Калидасе. Скорее всего она попала сюда из Индии примерно в таком виде, в каком мы ее привели выше (ТРо, 1313 А Iа, в, IIв, III). Как известно, фольклорные повествования этого типа[24] с различными комбинациями мотивов получили широкое распространение в Индии, войдя даже в текст «Панчатантры», опубликованный А. Дюбуа в переводе на французский язык [189, с. 305]. Тем не менее эта тибетская сказка представляет несомненный интерес при рассмотрении легенды о Калидасе, так как, судя по характеру их общего мотива (ТРо, 1313 А I а), они имеют скорее генетическую (пусть даже опосредованную) связь, а не только типологическое сходство.

8. Махаушадха и Вишакха

В стране Видеха правил государством царь по имени Джанака. Его шесть министров причиняли горе народу, нечестно исполняя свои обязанности. Узнав это, царь расстроился. Тут явилось к нему некое божество и сказало: «У твоего подданного Пурны родится сын. Если сделать его министром, воцарится благоденствие в народе». И действительно, у Пурны родился сын, и нарекли его Махаушадха. Когда Махаушадха подрос, он вместе со своими сверстниками играл в судебное разбирательство: он исполнял роль царя, а остальные — его министров. Они выносили мудрые решения по

поводу споров взрослых (спор старого брахмана и молодого жулика из-за жены и дело воров).

Позже Джанака захотел испытать Махаушадху и послал гонца к Пурне с приказанием свить веревку из земли длиной в сто локтей и привезти к нему. Махаушадха сказал гонцу: «У нас нет такого искусного человека, который знал бы способ свивания земляной веревки. Пусть его величество сначала сам совьет веревку с локоть. По этому образцу я изготовлю веревку длиной даже в сто тысяч локтей». Подобным путем царь много раз проверял умственные способности будущего министра, и тот каждый раз с честью выходил из трудного положения (прислать рис, обмолоченный без пестика, сваренный не в доме, не на улице, не на огне, не без огня; прислать парк с фруктовыми деревьями и озером; подоить быков и приготовить из их молока простоквашу; присмотреть за мулом, не связывая ноги путами и не держа в загоне, и пр.). Царь назначил Махаушадху своим министром. Новый министр умело разобрал дело некоего Махакарны, который украл золотые монеты у брахмана, мужа своей любовницы; помог одному человеку избавиться от змеи, которая незаметно влезла в его мешок для муки, и наладил в стране дело так, что подданные стали платить налоги не шести министрам, как прежде, а царю. Радуясь всему этому, царь отдал ему в жены свою дочь.

Однажды на вопрос царя «Кому можно доверить тайну?» Махаушадха ответил: «Никому, особенно жене». Чтобы доказать это, он устроил жене испытание: спрятав павлина царя, принес домой другого павлина и съел его; потом привел женщину, очень похожую на одну из цариц, и начал обращаться с ней так, как будто они находятся в интимных отношениях. Не выдержав, жена Махаушадхи донесла отцу на мужа. Царь предал Махаушадху суду, но скоро выяснилось, что тот ни в чем не виновен.

Махаушадха добился у царя разрешения на вторую женитьбу и стал искать себе достойную, мудрую женщину. Одна крестьянская девушка по имени Вишакха мудро ответила на его вопросы, и он женился на ней.

Вишакха стала показывать свои способности, успешно справляясь со сложными задачами, например сумела решить, должен ли глава купцов дать куртизанке, с которой вступил в связь во сне, 5 своих лошадей, которые обещал пожертвовать ей, если она сможет соблазнить его; узнать, какая из двух одинаковых кобыл — матка; понять, которая из двух змей — самка; угадать, который из двух концов бруска сандалового дерева был ближе к корню и т.д. Услышав о мудрости и красоте Вишакхи, каждый из шести министров послал ей драгоценный подарок и выразил желание предаться с ней наслаждениям. Сговорившись с мужем, Вишакха объявила, что Махаушадха умер, и пригласила их домой. Они приходили поодиночке, а она, одурачивая их, прятала в сундуки и запирала; затем сундуки были отосланы царю в качестве подарков. Когда во дворце открыли их, перед всеми предстали шесть министров со связанными руками и ногами.

Джанака хотел иметь такую же мудрую жену, как Вишакха. Махаушадха отправил посланца к царю Панчалы посватать Джанаке его дочь Аушадхи и получил согласие. Однако Махаушадха не поверил этому, потому что царь Панчалы раньше был с ним во вражде. Когда он послал в Панчалу своего попугая Чараку в качестве соглядатая, стало ясно, что там готовят Джанаке и его свите отравленную пищу. Угадав, что гости не приедут, царь Панчалы со своими войсками направился в Видеху и осадил ее столицу. Прибегнув к хитрости, Махаушадха сначала послал подарки 500 министрам Панчалы, а потом сообщил об этом их царю. Спешно вернувшись домой, царь казнил своих министров. Возглавив немногочисленные войска, Махаушадха отправился в Панчалу. В отсутствие этого умного министра царь Панчалы решил напасть на Видеху. После ухода войск Панчалы Махаушадха проник в город и увез принцессу Аушадхи. Известие об этом вынудило царя Панчалы сразу возвратиться. Таким образом Джанака взял в жены Аушадхи. Попытки царя Панчалы отомстить попугаю-соглядатаю потерпели неудачу.

Махаушадха и в дальнейшем отличался умом, успешно выполняя трудные поручения царя: выучить собаку человеческому языку; откормить овцу без жира; разобрать жалобу брахмана, который бросил жену в безлюдном месте и пришел за ней, когда она уже стала женой царя; решить дело о пропаже жемчужных бус царицы, из-за которых было заключено в тюрьму много безвинных людей. С помощью своего умного попугая Махаушадха разузнал о всех интригах шести министров и сообщил об этом царю. Царь прогнал их и воздал почести Махаушадхе.

1. Шифнер—Ральстон, № 8; Шаванн, № 400, 438; ср. отдельные эпизоды: Джатака № 92; «Сутра о мудрости и глупости», гл. 23, с. 151—153, 155—157; КкС, рассказ № 15; ТБа, 585; ТРо, 875, 875В, 921.

2б. Отдельные мотивы ср. [180а, с. 45; 130а, с. 27—30].

2в. «Повесть о Махаушадке» (см. [6])[25].

2г. Лёринц, 321. Ср. также: Лёринц, 320, 330А, В, С, Д, Е, 341; Баранникова, 1981, примечания к сказкам «Старик Уенэхэн и его мудрая дочь», «Умный Ерэнтэй и глупый Далантай» и др.; Най-тунг Тинг 875, 1174; [236, с. 126; 65а, № 84].

3. АаТ, 921, 875, 875В I; 1174.

Вышеприведенная история, как сказано в самом ее конце, взята из «Винайя-питаки». Подобно джатаке, она заканчивается отождествлением действующих лиц с Буддой и другими религиозно-мифологическими персонажами; несмотря на то что ее текст оказывается несколько сокращенным по сравнению с ее оригиналом в Канджуре (имеется в виду Шифнер—Ральстон № 8), он содержит все его основные сюжетные ходы.

Первым из комментаторов «Субхашиты» текст истории полностью приводит Чахар-гэбши; непосредственно у него заимствует данный сюжет Суматиратна. В остальных комментариях история представлена частично, лишь одним маленьким эпизодом.

Однако отдельные мотивы и эпизоды этой истории, будучи широко распространенными в мировом фольклоре, имеют очень близ-

кие соответствия в целом ряде образцов словесности Тибета и Монголии. В частности, в тибетской «Легенде о женитьбе царя Сронгзангампо на китайской принцессе Вэнь Чэн»[26], впервые письменно зафиксированной в «Качэм-Кагольме» и «Маникамбуме», относящихся к XIII—XV вв., и в «Повести о мальчике верхом на неоседланном черном быке», пользовавшейся большой популярностью в средневековой Монголии, центральные персонажи решают серию задач, в принципе одинаковых с теми же задачами, с которыми имеют дело Махаушадха и Вишакха: какой матке в табуне из ста кобыл и ста жеребят принадлежит каждый жеребенок (в тибетской легенде) или как подоить быков и изготовлять из их молока простоквашу (в монгольской повести). Вступительная глава монгольской «Повести об Арджи Борджи хане», встречающаяся и в устной передаче (Баранникова, 1973 № 23), также весьма напоминает эпизод с игрой в судебное разбирательство в нашей истории.

Подобные мотивы особенно часты в монгольском сказочном фольклоре — судя, в частности, по Указателю Л. Лёринца и сборнику Е.В. Баранниковой. Это прежде всего сказки, известные в народе под типовым названием «Мудрая невеста»[27]. В Указателе Л. Лёринца под номером 321 учтена также сказка, генетически связанная с одним из эпизодов истории «Махаушадха и Вишакха» и довольно точно воспроизводящая свой письменный оригинал.

Оставив мула под присмотром мальчика, своего будущего министра, царь сам устраивает похищение этого мула. Когда царь допрашивает мальчика, тот на его глазах избивает своего отца. Пытаясь усовестить его, царь говорит, что в мире родители дороже всех. Тогда мальчик предлагает царю своего осла в возмещение потери, потому что этот осел — отец пропавшего мула.

Кстати, именно этот эпизод совершенно отдельно и самостоятельно приводится у Ринченбала, Цултимбала и тибетского анонимного автора. Может быть, он попал в монгольский фольклор из их комментариев или, вернее, из какого-либо перевода этих сочинений.

9. Узурпатор Рудо

Царь страны Магадха назначил министром одного рыбака по имени Рудо. Но этот неблагодарный человек лишил царя жизни, отправил в изгнание царевичей Дхармапалу и Палу и сам занял трон. Когда Рудо предложил мудрому министру убитого царя остаться при нем на прежнем посту, тот решительно отказался. За это дерзкого министра продержали в глубоком колодце три месяца и плохо кормили. Он был сильно изнурен от голода, но не повиновался узурпатору и тоже был сослан.

Министр долго искал царевичей и застал их в окружении многих детей. Он стал их содержать. Когда дети чуть подросли, министр смастерил трон и возвел на него Дхармапалу. Обзаводясь постепенно подданными, они образовали войско, взяв в качестве верховых животных одних слоних, и отправились в поход против узурпа-

тора. Когда противник пустил им навстречу слонов, войска Дхармапалы натравили против них своих слоних. Увидав слоних, слоны побежали обратно, топча воинов Рудо. Победу в войне одержали изгнанники, и Дхармапала вступил на трон.

3. ТМот, Р 35.

Неизвестно, откуда появилась эта история; судя по всему она индийского происхождения. Отметим, что в комментариях к «Субхашите» она представлена не вполне одинаковыми текстами. По сравнению с текстами тибетских авторов тексты Чахар-гэбши и Суматиратны более кратки. Однако они не являются просто сокращенными переводами первых, имеются и серьезные расхождения с ними, и отсутствующие в них детали. Например, у тибетских авторов министр совершает символическую церемонию возведения Дхармапалы на трон сразу после того, как были найдены царевичи, а у Чахар-гэбши и Суматиратны церемония эта совершается позже, после того как царевичи под опекой министра подросли. Если у тибетских авторов война кончается тем, что бегущие назад вражеские слоны топчат воинов узурпаторов, то у Чахар-гэбши и Суматиратны говорится еще о том, что после всего этого войска Дхармапалы начинают преследовать врагов.

Кроме того, значительно расходятся имена персонажей, что, безусловно, связано с искажениями переписчиков. Так, имя царя страны Магадха у Чахар-гэбши не дается совсем, а у остальных авторов оно написано как Дхармапала. Имена царевичей, согласно Ринченбалу и Цултимбалу, — Рампала и Пала (у Цултимбала — Сапала). Имя мудрого министра написано также по-разному: у Чахар-гэбши, тибетского анонимного автора и Суматиратны — Синтибикриха, у Ринченбала — Пандита Бикрите, у Цултимбала — Сантибхитахи. И наконец, узурпатор у Ринченбала в отличие от других редакций зовется Рудол (Рутол).

10. Сын брахмана, ставший царем

В городе Удджайини жил сын брахмана со старой матерью. Его звали Шикхин. Кроме одной козы, у них ничего не было. Однажды Шикхин, перехитрив богатого вора, взял у него 500 золотых монет и, остерегаясь его мести, ушел с матерью и козой. В городе Бадрали Шикхин продал козу некоему богатому домохозяину за 5000 золотых монет, выдав ее за чудесное животное, испражняющееся золотыми монетами. Отправив мать дальше другой дорогой, он сам пошел через горы. В лесу Шикхин наткнулся на медведя и быстро схватил его за уши. Завязалась борьба. Во время схватки золотые монеты разлетелись во все стороны. Наконец медведь устал и перестал сопротивляться. Неожиданно к ним подъехал сын царя города Матхуры, который направлялся захватить Раджагриху. Шикхин сказал принцу, что он совершал ритуал в честь бога богатства и поэтому на него хлынул дождь золотых монет. Принц, увидев разбросанные деньги, поверил его словам, подарил Шикхину своего коня и одежду и решил остаться совершать ритуал вместо Шикхина, который, забрав свои

подарки и разбросанные монеты, отправился дальше. Через некоторое время медведь собрался с силами и съел принца.

Шикхин достиг Варанаси, устроил в наемном доме свою мать, спрятал коня и вещи, а затем отправился на рынок. Там его схватили слуги глупого богача из города Бадрали (по другой редакции: купцы из края богатого домохозяина) и сообщили царю Варанаси о его проделке. Царь приказал отдать Шикхина в распоряжение богатого домохозяина, а тот, положив Шикхина в мешок и взвалив на плечи, отправился к реке Ганг утопить обманщика. По пути Шикхин помочился на его голову. Оставив свою ношу на хранение у первого встречного пастуха, богач пошел помыть голову. Тем временем Шикхин, одурачив пастуха, положил его в мешок, а сам спрятался на дерево. Богач унес пастуха и бросил в реку.

После некоторого времени Шикхин приехал к богачу верхом на коне принца в его одежде и сказал, что в реке боги устроили пиршество в честь водяного царя и ему подарили неисчислимые драгоценности. Богачу захотелось очутиться на пиршестве. Шикхин проводил его к реке и утопил.

Решив посеять раздоры между двумя царями, Шикхин прибыл к владыке города Матхуры, показал украшения его сына и сказал, что царь Варанаси отравил принца. Тот поверил его словам и пригласил через него к себе в гости царя Варанаси. После некоторых колебаний последний прибыл в Матхуру и был там убит. Государство же его перешло в руки Шикхина.

2г. Баранникова, 1981, № 32, с. 180—183.

3. AaT, 1535, II, V, 1539.

В бурятской сказке «Как хитроумный парень стал ханом» почти в точности воспроизводятся все сюжетные звенья вышеприведенной истории. При этом, однако, локализация присходящих событий, как и имена действующих лиц, характерные для литературного повествования, не сохранена.

Отдельные мотивы данной истории имеют типологическое сходство с мотивами монгольских авантюрных сказок типа «Семеро плешивых и коротышка» (Лёринц, 234А, В, 237; см. также: Баранникова, 1981, №32, 38, 39, 40 и примечания к ним; [243а, с. 399—400; 65а, №94]). Кроме того, с нашей историей сближается XXIII глава монгольского «Волшебного мертвеца», где имеется мотив продажи главным героем лошади, выдаваемой за чудесную, испражняющуюся жемчугами, а также мотив утопления в колодце враждебно настроенных родителей жены [67, с. 548—549].

11. Царь, вздумавший захватить колодец

Брахман, который владел колодцем, исполняющим все желания, несмотря на то что жена и дети его отговаривали, пригласил к себе домой жадного царя и оказал ему достойный прием. Узнав о волшебном колодце, царь захотел присвоить его. Вернувшись во дворец, он отправил к брахману гонца со словами: «Одолжи мне свой колодец. В случае отказа я казню тебя». По совету жены брахман сказал

гонцу: «Мой колодец хочет, чтобы царь сначала прислал другой колодец в качестве его заместителя». Царь приказал своим министрам выполнить эту просьбу. Однако возмущенные неразумностью царя министры убили его.

1. ТРо, 875 В. 3.

3. АаТ, 875 В. 3.

Согласно Указателю индийских сказочных сюжетов С. Томпсона и В. Робертса, эта история бытует в Индии в устной традиции. При сохранении известной нам сюжетной схемы индийский фольклорный вариант, отнесенный этими учеными к типу 875 В. 3., имеет ряд расхождений. Наиболее значительное из них — финал: царь понимает абсурдность своего приказания, когда ему самому предложено послать колодец.

12. Вишну и Гаруда[20]

Не сумев одержать победу в борьбе с Гарудой, Вишну сделал вид, что помирился с ним. Притворясь, что он в восторге от могущества Гаруды, Вишну предложил, чтобы тот попросил у него волшебной силы. Но Гаруда, самолюбие которого было задето этим, сказал: «Лучше ты попроси чего-нибудь у меня». Вишну повторял одно и то же: «Я всей душой радуюсь твоему могуществу». Польщенный Гаруда пообещал дать Вишну все, чего бы тот ни захотел. Вишну попросил Гаруду стать его подвершным животным. Ничего не подозревавший Гаруда согласился, и Вишну до сих пор ездит на нем.

1. Шэйрабгоча «Комментарий к хвале превзошедшему небожителей», с. 176.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 52а.

2в. Тувдан Рабджамба «Комментарий к Дифференциации», 8а—8б.

2г. «Гурбан насутай Гунаган Улаган багатур» (Кöке хота, 1956), с. 136—147.

В Комментарии Аджа Ёндзина история представлена более кратко. В отличие от нашей редакции там Вишну мотивирует свою просьбу тем, что Гаруда якобы станет главой всех победителей противника, если он сделает его подвершным животным.

Особенностью редакции Тувдан Рабджамбы является органическое соединение истории «Вишну и Гаруда» с историей «Птицы титтибхи и владыка моря» (см. КкС, рассказ №53). Для сравнения приведем ее:

На берегу моря обитали птицы титтибхи. [Однажды] их яйца унесло морскими волнами. Тогда титтибха-муж решил высушить море и одним крылышком принялся вычерпывать воду. В это время риши, живущий там, стал насмехаться над ним, говоря, что у птиц мало сил. Услышав это, Гаруда разгневался и накрыл море одним крылом, а другим уперся в небо. Наги, испугавшись, тотчас же вернули яйца. Небожители тоже испугались. Вишну, приняв вид риши, явился к Гаруде и попросил его помочь в каком-то очень важном деле. Когда Гаруда из милости согласился помочь, Вишну попросил доставить его на себе в небесную страну. Таким образом, Гаруда стал подвершным животным Вишну.

Итак, даже эти скудные факты показывают, что история «Вишну и Гаруда» была небезызвестна в тибето-монгольской литературной традиции; напротив она бытовала в нескольких, более или менее отличающихся друг от друга редакциях. Мы не нашли непосредственного источника нашей истории. Но сколь бы своеобразна она ни была, своими корнями она уходит в индийскую мифологическую традицию, где с древнейших времен образ Гаруды как ездового животного Вишну был очень популярен. Согласно «Махабхарате», например, во время похищения амриты Гаруда встречается в небе с Вишну. Вишну предлагает Гаруде дар, и Гаруда говорит, что он хочет быть выше Вишну. Тогда Вишну помещает изображение Гаруды на своем знамени, но за это просит Гаруду быть его ездовым животным [139, т. 1, с. 266].

13. Людоед Калмашапада и царевич Сутасома

Царь Варанаси во время охоты столкнулся с охваченной похотью львицей и удовлетворил ее желание. Впоследствии львица родила сына, имеющего человеческий облик, но с пестрыми ногами. Царь забрал себе на воспитание мальчика, который стал известен под именем Калмашапада (Пестроногий). Вступив на царский трон, он взял вдвух жен. Как-то раз одна из них опоздала на прогулку из-за того, что по пути поклонилась божеству в кумирне и поэтому лишилась удовольствия наслаждаться в тот день с царем. В гневе она разрушила кумирню, а божество кумирни, в свою очередь, посеяло раздор между царем и чтимым им риши. Риши наложил на царя заклятие: «Да будешь ты на протяжении двенадцати лет питаться человечиной!» Царь стал похищать у своих подданных детей и пожирать их мясо. Советники решили убить его, но он превратился в ракшаса и улетел на гору, где обзавелся большой компанией ракшасов из других стран. Договорившись устроить пиршество из мяса тысячи царевичей, они стали хватать царских сыновей и сажать их в пещеру.

Калмашапада схватил и унес царевича Сутасому, когда тот слушал поучение брахмана. Сутасома попросил ракшаса разрешить ему дослушать проповедь, и тот отпустил его на семь дней. Дослушав поучение, царевич радостный возвратился к Калмашападе и пересказал ему все то, что слышал от брахмана. Растроганный его проповедью, ракшас дал слово больше не питаться человечьим мясом и отпустил всех схваченных царевичей. Сутасома помог Калмашападе захватить власть в свои руки.

1. «Сутра о мудрости и глупости», гл. 36; ср. Джатаки № 513, 537; Джатакамала, № 31; Шаванн, № 41.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 13а—14а.

3. Ср. АаТ, 315 А.

Как сказано в конце этой истории, она заимствована из «Сутры о мудрости и глупости», и, если не принимать во внимание многочисленных сокращений, она точно соответствует своему источнику.

По сообщению В.Г. Эрмана, другие редакции сказания о «Царе-людоеде Калмашападе» встречаются также в книге I «Махабхараты» и книге IV «Вишну-пураны». Этот сюжет неоднократно упоминается и в других памятниках древнеиндийской литературы [166, с. 225][29].

14. Лев, бросившийся в колодец за собственным отражением

См. КкКПЛ, рассказ № 19.

В отличие от редакции в комментариях к «Капле, питающей людей» лев здесь не пожирает всех животных по очереди, но постоянно наносит зайцу оскорбления, за что заяц затаивает злобу на него.

15. Человек, преподнесший [свои] глаза Хормусте

Во время эпидемии человек по имени Зрячий, превратившись в труп животного дэйпа, кормил своим целебным мясом больных. Сколько ни ели, мяса не убавлялось. Тогда явился к нему Хормуста, принявший облик слепого брахмана, и попросил у него глаза. Хормуста спросил: «Не жалеешь ли ты, даря мне глаза?» Тот ответил: «Нет». И промолвил: «Если я вправду милосерден, то пусть глаза опять появятся у меня». Как только он произнес это, опять стал зрячим.

1. Ср. «Сутра о мудрости и глупости», гл. 35; Джатакамала, № 2; ср. также: Джатака № 499.

2а. Джура Ёндзин, с. 768б—769б.

У Джура Ёндзина сам Хормуста превращается в животное дэйпа ради спасения людей от тяжелых заболеваний и поэтому эпизод со слепым брахманом там отсутствует.

16. Завещание отца

Перед смертью отец завещал сыну жить, полагаясь на доброго царя и не связываясь с плохими людьми. Чтобы проверить истинность этого наказа, сын стал министром у плохого царя, взял в жены недостойную женщину. Однажды во время охоты он спас царю жизнь, убив тигра, набросившегося на последнего. После этого, похитив у царя павлина-плясуна, передал его некоей женщине на хранение, а домой принес другого павлина и съел его мясо. Жена донесла на мужа царю. Царь приказал убить министра. Тогда тот возвратил ему павлина и отправился в другую страну. Там он стал министром у доброго царя, но женился опять на недостойной женщине. Однажды в лесу он утолил жажду царя, предложив ему три плода боярышника. Через некоторое время герой, похитив царевича, спрятал его, а одежду мальчика принес домой. Его жена сообщила об этом царю. Когда царь спросил у министра, почему он убил царевича, тот ответил, что царь забыл отблагодарить его. Царь сказал: «Пусть будет мой сын вознаграждением за один боярышник. За другой отдам тебе дочь в жены. За третий — половину царства». Министр вернул царевича.

3. Ср. АаТ, 911*, 1381 С, Д.

Повествование, которое в полной мере могло бы быть отождествлено с нашей историей, нам не встретилось ни в литературе, ни в фольклоре. Однако мотив проверки жены и царя (герой прячет одного павлина и съедает вместо него другого) находит себе близкую аналогию в разобранной выше истории «Махаушадха и Вишакха» (см. КкС, рассказ № 8). Отличие лишь в том, что там министр устраивает проверку только жене — дочери царя. Другой мотив — испытание царя министром, который прячет царевича, а себя выдает за убийцу, встречается в рассказе четвертой статуи индийской «Жизни Викрамы» [110, с. 72—78].

17. Царевичи Благостный и Зловредный

Два риши возродились сыновьями бездетного царя Ратнашастры. Им дали имена Благостный и Зловредный. Царевич Благостный, видя бедность и нищету людей, начал раздавать им дары и так истратил две трети царских сокровищ. Хранитель сокровищ с позволения царя перестал давать царевичу желаемое из казны. Тогда Благостный в сопровождении купцов отправился в море за драгоценностями для бедняков. Когда на полпути им встретился первый остров сокровищ, купцы остались на нем, и дальше в путь двинулись только Благостный со старым проводником. Проплыли они серебрянные и сапфировые горы и добрались до золотых гор. Старый проводник умер. По наказу проводника царевич отправился к замку, построенному из семи видов драгоценностей. Там он взял чинтамани и другие драгоценности и поплыл обратно. На полпути он остановился у первого острова сокровищ. По приказу Зловредного купцы нагрузили на корабль слишком много драгоценностей, и поэтому на обратном пути он затонул. Лишь Благостный спасся благодаря чинтамани; помогая брату он вместе с ним добрался до берега. Зловредный ослепил брата, когда тот спал, выкрал у него чинтамани и убежал.

Кое-как достиг Благостный страны Лисивар. Пастух, пасший пятьсот слонов, привел его в свое жилище и начал кормить. Через некоторое время раны царевича зажили. Взяв у пастуха хур[30], он пошел в царский город. Там он стал играть на хуре. Слушая эту благозвучную музыку, люди подавали ему так много еды и питья, что он даже кормил других нищих. Однажды царский садовник оставил его вместо себя стеречь сад. Царевна увидела его и влюбилась. Так как она не хотела расставаться с нищим, царь разрешил им жить во дворце. Глаза Благостного внезапно прозрели силою правды слов, произнесенных царевной и им самим. Царь, узнав теперь в нищем царевича Благостного, за которого раньше была просватана его дочь, очень обрадовался, устроил большой пир и отдал ему царевну в жены. Благостный щедро наградил пастуха, который помог ему в трудное время, и вернулся на родину. Он встретился с родителями, простил все злодеяния брата и обеспечил подданных с помощью чинтамани всем необходимым для счастливой жизни.

1. «Сутра о мудрости и глупости», гл. 33; Шифнер—Ральстон, № 18; Шаванн, № 381; ТРо, 613; о других версиях см. Шаванн, Т. 4, с. 190—191; [105, с. 15].

2а. Джура Ёндзин, 426а—427а.

2б. Най-тунг Тинг, 613.

3. АаТ, 613.

Настоящая история, как это сказано в ее конце, взята непосредственно из «Сутры о мудрости и глупости» и является несколько сокращенным переложением ее 33-й главы. Однако если сопоставить тексты рассказов из комментария к «Субхашите» и из «Сутры о мудрости и глупости», переведенной на русский язык Ю.М. Парфионовичем, то в нашей редакции помимо допустимых при сокращении несоответствий есть и не объяснимые этими сокращениями отклонения от источника. Так, в русском переводе «Сутры о мудрости и глупости» все купцы вместе с Благостным прибывают в замок, построенный из семи родов драгоценностей, в то время как в нашей редакции купцы остаются на острове драгоценностей, не достигнув замка, а дальше плывут лишь Благостный и старый проводник (он соответствует корабельщику в русском переводе). В нашей редакции, после того как царевич прозрел, царь страны Лисивар устраивает по случаю свадьбы своей дочери и царевича большой пир, а в русском переводе на пир нет и намека. Если в нашей редакции слоны по дороге на водопой видят царевича, то в русском переводе царевич сам натыкается на стадо в пятьсот коров; причем, куда они шли, вовсе не упоминается.

В «Сутре о мудрости и глупости» есть еще одна глава, в какой-то степени перекликающаяся с рассматриваемой историей. Мы имеем в виду 32-ю главу, называемую «Благонравный и Злонравный» («Лекцоль и Ньецоль»). Подвергая скрупулезному сопоставительному анализу самые разные версии и варианты сказки о «Двух путешественниках или ослепленном человеке», Р.Т. Христиансен [185], например, приводит именно эту 32-ю главу «Сутры о мудрости и глупости» как один из образцов, представляющих древнеиндийскую традицию.

Что касается рассказов из тибетской и китайской трипитак, то они в принципе ничуть не отличаются от нашей редакции. И у Джура Ёндзина использована точно такая же редакция.

Как явствует из исследований ученых, этот сюжетный тип получил весьма широкое распространение в мировом фольклоре (АаТ, 613; [185]) в виде мифов и сказок, «где каждый из персонажей и символов относится либо к положительному ряду как носитель добра, либо к отрицательному ряду как воплощение злого начала» [139, т. 1, с. 389] и отмечен в Указателе монгольских сказочных сюжетов в ряде вариантов (Лёринц, 239, 302, 303, 307). С. Томпсон и В. Робертс (ТРо, 613) относят к этому типу также сказку «Доморощенный парень», представляющую собой устную тибетскую версию одной из глав «Волшебного мертвеца» («О знахаре со свиной головой») и опубликованную в переводе на английский язык в книге В. О'Коннора [223, с. 158—174].

Несмотря на все это, нам не удалось обнаружить в тибетском и монгольском устном народном творчестве произведения, полностью соответствующие рассматриваемой истории. В литературах этих стран встречаются только главные ее мотивы, как это, в частности, отмечал Р.Т. Христиансен со ссылкой на сборник «Волшебный мертвец» [185, с. 193].

18. Государь страны Ли в тюрьме

Карлукский царь, следующий еретическому учению, заключил в темницу государя страны Ли (Хотана) и сделал попытку отвратить его от буддийской веры, угрожая смертной казнью. Но тот, улучив момент, помолился трем драгоценностям и был казнен.

1 и 2а. Шэйрабдорджэ, 20а.

Это, пожалуй, один из немногочисленных рассказов тибетского происхождения, включенных в рассматриваемые нами комментарии. У Шэйрабдорджэ есть некоторые детали, отсутствующие в нашей редакции. Например, царь-мусульманин обещает государю Хотана в случае его отступления от своей веры следующее:

1. Не казнить его;
2. Возвратить ему государство;
3. Дать еще кое-что, равноценное государству.

Относительно содержания настоящей истории Ц. Дамдинсурэн пишет, что в ней «нашли отражение столкновения, происходившие между буддистами и мусульманами из племени карлуков в стране Ли (Хотан) к северу от Тибета» [67, т. 3, с. 512].

19. Парень, пожертвовавший деньги Будде

Сын кормчего после смерти отца остался с матерью без наследства. Он нанялся к одному человеку батраком и заработанные деньги преподнес в дар Будде и морским купцам.

2а. Ср. Аджа Ёндзин «Комментарий», 44б—45б; Джура Ёндзин, 306а—306б.

20. Первый царь Махасаммата

Обитатели Джамбудвипы собирали и ели дикий рис. Но некоторые коварные люди стали отнимать или красть у других накопленный ими рис. В то время один человек, не думая о себе, распределял рис поровну между остальными. Люди, посовещавшись друг с другом, возвели его [на престол], и он прославился как Многими возведенный царь (Махасамматараджа).

1. «Винайя-питака»[31]; «Абхидхармакоша» (см. [225, с. 205—206]).

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 34б—35а; Гунга-Дорджэ «Красные анналы», 12а; [247].

2в. Генеалогия индийских царей в исторических сочинениях (Хутуктай Сэцэн Хун-тайджи «Белая история»; Лобсандандзин «Золотой свод»; Саган Сэцэн «Драгоценный свод»; «Драгоценные четки» и т.д.).

2г. [96, с. 14].

Повествование о Махасаммате известно в Тибете и Монголии главным образом по историческим сочинениям, где их авторы в целях «обосновать идею единства человечества, идею всемирной истории, объединяющей историю всех когда-либо существовавших государств» [99, с. 94], выводили историю Джамбудвипы, т.е. земного мира, от родины буддизма — Индии, а происхождение своих царей — от мифического основателя царского рода на земле Махасамматы.

21. Голубая лиса

См. КкКПЛ, рассказ № 23.

В отличие от редакции, содержащейся в комментарии к «Капле, питающей людей», где лиса специально красится в голубой цвет, здесь, как и в редакциях «Панчатантры» (см., например, Панч. Пурн., I, 11), она случайно попадает в котел, наполненный синей краской. Более того, здесь нет двух важных эпизодов, которые имеются в комментарии к «Капле, питающей людей», а именно эпизода, в котором голубая лиса отправляет продукты своей матери, что вызывает подозрение у ее сородичей, и эпизода, в котором лиса обсуждает с другими зверями происхождение лжецаря.

22. Вишну и Бали

Царь дайтьев Бали, завладев тремя мирами, причинял живым существам большое горе. Вишну, приняв вид карлика, явился к нему и попросил у него землю, равную одному шагу, для отправления жертвенного ритуала. Царь дайтьев согласился дать ему столько земли, сколько он покроет тремя шагами. Тогда Вишну, упершись одной ногой на вершину горы Сумеру, а другой в землю, воскликнул: «Вот это один мой шаг. А где место для моих остальных двух шагов?» Царь дайтьев со стыда убежал в преисподнюю.

1. Аватары Вишну: пятая аватара; Шэйрабгоча «Комментарий к хвале Превосходящему», с. 36—37; он же «Комментарий к хвале Превзошедшему небожителей», с. 179; см. также [146а, с. 113].

2в. Тувдан Рабджамба «Комментарий к Дифференциации», 8б.

В «Махабхарате», «Рамаяне», а затем в пуранах, где учение об аватаре (воплощении) приобретает каноническую форму, изложены мифы о многочисленных аватарах Вишну, среди которых общепризнанными и наиболее чтимыми являются десять [139, т. 1, с. 24]. В тантристском сочинении «Калачакратантрараджа», составленном после VII в. н. э. пандитой Дзилубой [115, с. 96—97] и получившем широкое распространение в Тибете и Монголии, встречается также десять аватар Вишну, из которых пятая составляет сюжетную основу нашей истории.

Однако наша история не вполне сопоставима с соответствующей аватарой (как в индийском, так и в тибетском вариантах). В ней, в частности, Вишну просит у Бали землю величиной только в один шаг, в то время как в соответствующей аватаре и прочих версиях истории он просит пространство сразу в три шага (а у Тувдан

Рабджамбы — в два шага). Подобный мотив имеется в индийской мифологической традиции: «Царь дайтьев Бали благодаря своим аскетическим подвигам получил власть над трилокой — тремя мирами (небом, землей, подземным миром) — и подчинил богов. Вишну в облике карлика предстал перед Бали и попросил у него столько земли, сколько сможет отмерить своими тремя шагами. Получив согласие дайтьи, Вишну первыми двумя шагами покрыл небо и землю, а от третьего шага воздержался, оставив Бали подземный мир — паталу» [139, т. 1, с. 24—25]. В основе этой аватары, как утверждают исследователи, лежит космогонический миф «Ригведы» о трех шагах Вишну. В гимнах «Ригведы» «прославляются три шага Вишну, которыми он измерил земные сферы. Уже в древнеиндийской традиции эти три шага были истолкованы как движение солнца — или от восхода через зенит к закату, или через три мира» [139, т. 1, с. 239].

История о «Вишну и Бали» включена во все комментарии к «Субхашите». Кроме того, ее еще можно обнаружить в сочинении Тувдан Рабджамбы и в разнообразных словарях синонимов и многозначных слов (mngon brjod). Наконец, история о «Вишну и Хираньякашипу», использованная также во всех рассматриваемых комментариях (рассказ № 44), является четвертой аватарой Вишну. Отсюда явствует, что отдельные сюжеты об аватарах Вишну, выходя за рамки канона, попадали в те или иные произведения неканонической, в том числе и художественной, литературы в Тибете и Монголии.

В различных комментариях к «Субхашите» наша история представлена в общем в одном и том же виде. Только у Суматиратны в самом конце повествования есть одна фраза: «Бали... таким образом потерял свои три мира».

При включении этой истории в комментарии к «Субхашите» авторы подвергли ее значительному сокращению. В результате этого в истории осталось необъясненным, например, почему карлик смог одним шагом покрыть всю землю. Мотивировку мы находим лишь в других редакциях, в том числе и у Тувдан Рабджамбы: перед тем как начать отмерять пространство своими шагами, карлик мгновенно вырастает до гигантских размеров.

23. Зайцы и слоны[32]

Когда наступила жаркая пора, стадо слонов пришло к озеру и преградило зайцам путь к водоему, где раньше они утоляли жажду. Один заяц придумал хитрость: во время полнолуния он с верхушки дерева объявил себя посланцем луны и от ее имени потребовал от слонов удалиться, говоря, что луна ниспошлет на них палящий свет, если они выгонят зайцев. В это время взошла полная луна величиной вдвое больше, чем раньше. Взглянув на небо, слоны поверили словам зайца и ушли.

1. Панч. Пурн., III, 2; Хитопадеша, III, 4; Калила и Димна, Глава о сове и вороне, с. 165—166; Бёдкер, 546; ТБа, К 1716.

3. АаТ, 92А; Бёдкер, 546.

Исследования по индийской словесности показывают, что эта история известна в индийской литературе исключительно по разным версиям «Панчатантры» и больше нигде не встречается. В фольклорной традиции она также не пользуется особой популярностью. По крайней мере Л. Бёдкер указывает всего лишь на один ее устный вариант (см. Бёдкер 546), а С. Томпсон и В. Робертс вовсе не отмечают ее в своем каталоге.

Истоки этой истории Т. Бенфей усматривает в народном поверье (которое, как это впоследствии стало известно, распространено во многих странах мира) и в качестве связанных с ним сюжетов приводит джатаку № 316, где Индра перемещает зайца на луну в вознаграждение за его самопожертвование. Он, в частности, пишет: «Басня, несомненно, индийского происхождения. Она покоится на названии луны cacin, т.е. „Обладающая зайцем", а это название — на поверье, что на луне находится изображение зайца» [173, т. 1, с. 348].

Наша история, несмотря на ее краткость, сопоставима с индийскими прототипами. В редакции Ринченбала хитрость придумывает не просто какой-то заяц, а заячий царь по имени Лишимукха — как в «Панчатантре», где этот заячий царь зовется Шилимукха. Но вместе с тем рассматриваемая нами краткая редакция имеет и свои особенности, что не позволяет прямо возвести ее к той или иной индийской версии. Сравнивая нашу историю с соответствующими историями из разных редакций «Панчатантры», венгерский тибетолог Г. Бетленфалви обнаруживает в ней целый ряд отличий от них, в том числе и такую деталь, которая не могла бы появиться в самой Индии. «Автор тибетской версии, — пишет он, — очевидно, не знал, что в Индии лучи луны считаются прохладными и освежающими, и поэтому он говорит о палящем свете (cha zer). Вряд ли это берет начало из Индии. В тибетской версии (или в ее неиндийском источнике) текст пополняется за счет разъяснения о наказании светом. Дается описание луны, увеличивающейся вдвое. Таким образом, мы тут находим место, где тибетский автор, как нам кажется, составил текст согласно своему творческому воображению, не имитируя какой-либо санскритский текст» [174, с. 327].

24. Человек среди обезьян

Человек, очутившийся среди обезьян, был высмеян ими за то, что у него нет хвоста.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 10б.

25. Черепаха и гуси

См. КкКПЛ, рассказ № 11.

В отличие от других редакций у Чахар-гэбши имеется оригинальная деталь: гуси, несущие черепаху, пролетают над группой юрт. Такая деталь, хотя она, может быть, появилась в результате вольности переводчика, сообщает притче монгольский колорит.

С точки зрения происхождения данного произведения особый интерес представляет редакция Ринченбала, все действующие лица которой носят имена, соответствующие именам тех же действующих лиц в «Панчатантре».

Ринченбал:	«Панчатантра»
Черепаха Kambugri,	Черепаха Kambugrīva,
Гуси Btag-ti,	Гуси Vikata,
Sagata.	Sankata

У Ринченбала к финалу истории — там, где полагается быть моральной сентенции, — присоединены стихотворные строки:

Byams-pa'i gtam-ngag mi nyan-par/
Rus-sbal mkha'-nas shing shor 'dra//

Подобно тому как, не вняв доброму совету,
Черепаха выпустила изо рта палку.

Эти строки не из «Субхашиты», более того — они не встречаются ни в остальных комментариях к «Субхашите», ни в комментариях к «Капле, питающей людей», ни в других тибетских и монгольских редакциях рассматриваемой истории, известных по трудам Джура Ендзина, Аджа Ендзина, Лобсанцэрина и Тувдан Рабджамбы; нет их также и в канонических источниках. Тем не менее они попали в устную стихию и бытовали в паремиологической традиции. Приведенная М. Дунканом пословица гласит:

Кто не прислушивается к голосу верных друзей,
Тот подобен черепахе, которая выпустила палку, удерживавшую ее [в воздухе] (см. [190, № 175]).

Сходные по смыслу строки можно обнаружить также в различных редакциях «Панчатантры». В Панч. Пурн., например, говорится:

Кто преданных друзей своих не хочет слушать, гибнет тот,
Как черепаха глупая, опору потерявшая [158, № 99].

Более того, в конце рассматриваемой истории дается указание на источник, которое звучит так: ces-pa'i / bya-rog ces-pa-ni gtam-rgyud lnga-pa-las byung-bar snang-ngo //.

Разберем эту фразу. К сожалению, само название источника не совсем ясно. Выражение gtam-rgyud lnga-pa в дословном переводе означает «Пять преданий (легенд, историй)» или «Пятое предание», что конкретно ни о чем не говорит. В данном случае мы можем только предположить, что это название является калькой названия «Пятикнижие» («Панчатантра»). Это тем более вероятно, что тибетское слово rgyud (второй компонент сложного термина, обозначающего «предание») в определенных контекстах является эквивалентом санскритского слова «тантра». Таким образом, приведенную выше фразу мы переводим так: «То, что [птицы тут] называются воронами[33], происходит от „Панчатантры"». Правда, на самом деле в известных нам редакциях «Панчатантры» птицы (отнюдь не вороны!) названы словом harsa, которое, как утверждают санскритологи[34],

обозначает любую водяную перелетную птицу и в принципе переводимо по-разному (гусь, лебедь, фламинго). Может быть, это последнее обстоятельство и способствовало появлению воронов в тибетской традиции.

26. Щедрый царь Чандрапрабха

Царь Чандрапрабха прославился своей щедростью к просителям. Завидуя этому, царь далекой страны Бимасена прислал к нему брахмана по имени Леутеуз с поручением отрубить голову Чандрапрабхе и доставить ему. Когда брахман прибыл во дворец и назвал причину своего прихода, Чандрапрабха согласился пожертвовать своей головой. Вопреки уговорам придворных он вместе с брахманом пошел в уединенное место, чтобы тот отсек ему голову. Исполнив это, Леутеуз отправился обратно. Земля содрогалась. По свету пошла молва, что Чандрапрабха теперь обретет святость. От этого известия у Бимасены разорвалось сердце. На обратном пути умер и Леутеуз.

1. «Сутра о мудрости и глупости», гл. 22; см. также монгольский печатный Канджур, т. 92 (т. 33 раздела «Разные сутры»), с. 30—44.

2а. Балдан-Еши, 94а—95а.

Эта история непосредственно восходит к 22-й главе «Сутры о мудрости и глупости», об этом сказано и в тексте Суматиратны. По сравнению со своим источником она значительно сокращена, но тем не менее сохраняет все его сюжетные ходы.

27. Глупец и сандаловое дерево

Один глупец нашел сандаловое дерево. Но его никто не купил на рынке. Остановившись на ночлег вместе с продавцом угля, глупец узнал, что уголь покупают лучше. Тогда он обратил сандаловое дерево в уголь и продал по ничтожной цене.

1. Катхасаритсагара, II, с. 44 (кн. X, гл. LXI); [146а, с. 162].

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 5а—5б.

В «Истории глупого купца, обратившего дерево алоэ в уголь» в «Катхасаритсагаре» и в притче, изданной в книге «Повести, сказки, притчи Древней Индии» [146а, с. 162], излагается тот же сюжет, но он изобилует подробностями. Вместо некоего глупца в притче фигурирует Мугдхабуддхи, сын богатого купца. Отправляясь торговать на остров Катаха, он помимо изрядного груза сандалового дерева взял на корабль и прочие товары. Все товары он продал, а на сандал покупателя не нашлось. Никто в той стране не знал, для чего нужен сандал. Проведал Мугдхабуддхи, что тамошние жители покупают уголь у дровосеков. Тогда обратил он весь свой сандал в уголь, сбыл его по цене угля и, торжествующий, возвратился домой. Рассказывая повсюду, как умно он управился с делами, он тем самым немало потешил народ.

По сравнению с нашей редакцией у Аджа Ёндзина история более пространна и имеет ряд отклонений от первой. Глупец, например, не находит сандаловое дерево, а оно есть у него с самого начала;

для того чтобы продать это дерево, он не приходит на рынок, а отправляется в чужую страну; о возможности сбыть уголь он узнает не тогда, когда переночевал где-то вместе с новым знакомым, а на следующий день, когда увидел, как у его знакомого купили уголь, и т.д. Кстати, в редакциях истории из тибетских комментариев к «Субхашите» глупец тоже узнает о продаже угля на следующий день.

28. Зайцы, обратившиеся в бегство

Плод упал с дерева в озеро со звуком «буль». Напуганные этим зайцы бросились бежать. На пути им встретилась лиса, которая спросила в чем дело. «Буль явился!» — сказали зайцы, и лиса тоже побежала вслед за ними. Подобным же образом к ним присоединилось еще много зверей. Наконец, они подбежали ко льву и рассказали о таинственном звуке. Ведя их за собой, лев пришел на берег озера. Тут опять плод упал в воду, и зайцы воскликнули: «Вот он, Буль, явился!» Тогда лев объяснил им, что это звук от падения плода в воду. Все звери успокоились.

1. Шифнер—Ральстон, № 22; Джатака, № 322; Шаванн, № 399.
2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 80б—81а; он же «Глоссарий», 8б.
2б. [156а, с. 137—138; 191а, II, с. 30—32; 130а, с. 86—87].
2г. Лёринц, 53.
3. АаТ, 20 С; АаТ, 2033.

Текст истории в «Комментарии» Аджа Ёндзина совершенно идентичен ее редакции в тибетском каноне; к ним примыкают палийская и китайская джатаки. Наша редакция в общих чертах сходна с ними, но намного короче. Здесь опущено перечисление таких экзотических животных, как буйвол, носорог, гиена, пантера и др; не дано название дерева (вилва); не приведены стихи, которые произносит божество в конце канонического текста; неизвестно количество зайцев, которых в каноне шесть. Как отмечает А. Шифнер, число шесть выбрано потому, что оно намекает на группу бхикшу, известных как шестерка [235, с. 296].

В «Глоссарии» Аджа Ёндзина данная история несколько отличается от ее остальных редакций, в том числе и от той, что находится в «Комментарии» того же автора. Там, например, действует всего один заяц; он живет на берегу не какого-то неопределенного озера, а у моря Манасаровар, и в воду падает фрукт не с дерева вилва, а с дерева калпадрума и т.д.

29. Вор и его чинтамани

Вор благодаря имеющемуся у него чинтамани был смекалист и неуловим. По совету одного брахмана другой вор похитил у него чинтамани. Лишившись волшебного камня, первый вор утратил способности не только брать чужие вещи, но и хранить свои.

30. Сова и молодые небожители

Прилетев в страну тридцати трех божеств, сова прокричала возле дворца Хормусты. Молодые небожители усмотрели в этом дурное предзнаменование и приказали убить сову. Но она, обманув их, произнесла стихи о так называемых шести благих звуках и улетела.

31. Старая цапля и лягушка

Старая голодная цапля притворилась опечаленной тем, что вскоре озеро высохнет и все рыбки погибнут. Когда рыбки обратились к ней за советом, она предложила им перебраться в другое озеро. Рыбки попросили ее доставить их туда. Цапля согласилась переносить их поодиночке. Относя одну за другой в отдаленное место, она их поедала. Когда цапля принесла на плоский камень лягушку по имени Булирага[35], та заметила там рыбьи кости и так крепко схватила цаплю за шею, что та умерла от удушья.

1. Панч. Пурн., 1, 6; Хитопадеша, IV, 7; Калила и Димна, Глава о льве и быке, с. 89—91; Джатака № 38; Бёдкер, 446; ср. также: Бёдкер, 65; ТРо, 231; Браун, 22—24.

2б. Най-тунг Тинг, 231.

3. AaT, 231.

Сравнение текста рассматриваемой истории с текстами возможных ее источников показывает, что при совпадении основной сюжетной линии в них имеется и множество мелких различий. В Панч. Пурн., «Калиле и Димне» и палийской джатаке, например, вместо лягушки (черепахи) фигурирует рак, в «Катхасаритсагаре» — крокодил [244, с. 31], а в «Хитопадеше» и индийском фольклоре — краб. Кроме того, в последнем вместо цапли иногда фигурирует журавль. В Панч. Пурн. и «Калиле и Димне» рак, задушив цаплю, возвращается в свой пруд и сообщает оставшимся рыбам, что их обманывали. Если в нашей редакции у старой цапли о ее печали спрашивает рыба, то в Панч. Пурн., «Калиле и Димне» и «Хитопадеше» — рак или краб. В некоторых текстах, возможно являющихся источниками нашей истории, цапля объясняет свою мнимую озабоченность тем, что рыбаки якобы собираются поймать всех рыб, в то время как в палийской джатаке, в индийском фольклоре и отчасти в «Хитопадеше» она предсказывает высыхание озера или наступающую засуху, что перекликается с нашей редакцией.

При беглом рассмотрении в сравнительном плане многочисленных редакций этой истории бросается в глаза еще один факт, не менее важный для установления их взаимоотношений: стихи, произносимые местными духами в нашей редакции, по смыслу довольно близки к стихам, произносимым божествами в палийской джатаке № 38. Джатака:

Хоть плут и искушен в искусстве плутовства,
Навряд ли полного добьется торжества,
Как цапля ни была коварна и хитра,
Рак победил ее — таков закон добра [128, с. 77].

Комментарий Чахар-гэбши к «Субхашите»:

Хэмжээнээс илүү худал явбал
Хэтдээ эрхгүй заавал бүрлэнэ
Хэтэрхий ховдог цахлай шувуу
Хэрсүү мэлхийд алагдсан мэт.

Если будешь заниматься плутовством не в меру,
То в будущем обязательно погибнешь,
Подобно тому как слишком жадная цапля
Убита осмотрительной лягушкой.

Эти стихи можно сравнивать далее со строфами, произносимыми шакалом и служащими поводом для рассказывания истории «Цапля и краб» в различных версиях «Панчатантры». Однако во всех остальных отношениях палийская джатака, как и соответствующие рассказы в версиях «Панчатантры», не совсем идентичны нашей истории. Джатака изобилует разнообразными подробностями, более нигде не встречающимися.

Судя по каталогу С. Томпсона и В. Робертса, в индийской фольклорной традиции бытует сказка, представляющая, видимо, более близкую параллель нашей истории.

32. Осел в леопардовой шкуре[36]

Хитрый человек, надев на осла шкуру леопарда, выпустил его на чужое поле. Люди, приняв осла за леопарда, не смели прогнать его. Но когда он стал съедать слишком много зерна, люди потеряли терпение. Выстрелив издали из лука, они убили его и обнаружили, что это был осел хитреца.

1. Панч. Пурн., IV, 7; Хитопадеша, III, 3; Джатака № 189; ТРо, 109.
2б. [148, с. 415—416].
2в. Намек на эту историю см. в «Ключе разума» [79, с. 57].
3. АаТ, 214 В; Бёдкер, 991.

По сравнению с индийскими параллелями приведенная история сокращена до минимума, но тем не менее в ней сохранился основной сюжетный костяк известной притчи «Осел в леопардовой (или львиной) шкуре». При ее сличении с текстами, среди которых мог быть ее источник, становится ясно, что она не сходится целиком и полностью ни с одним из них. В них, в частности, осел сам себя выдает своим криком, обычно приняв человека (охотника, хозяина или сторожа поля) за ослицу или на самом деле услышав крик ослицы, в то время как в нашем случае люди узнают, что это осел, лишь убив его. Специально изучив эту историю, а именно ее редакцию из комментария тибетского анонимного автора, Г. Бетленфалви приходит к выводу, что более всего она сходна с палийской джатакой, однако в то же время она не может происходить прямо от последней потому, что в ней имеются также и элементы из кашмирских версий «Панчатантры» [174, с. 332].

В Монголии была известна и другая версия, возникшая, по всей вероятности, в русле местной фольклорной традиции. Мы имеем

в виду краткое переложение, данное в монгольском дидактическом сочинении «Ключ разума». В отличие от нашей истории там надетая на осла шкура леопарда сваливается при порыве ветра и хозяева поля, увидев это, убивают животное вместе с его владельцем (см. [79, с. 57]).

В тибетской народной сказке, приведенной Г.Н. Потаниным [148, с. 415—416], мотив осла в леопардовой шкуре слился с мотивом великого вора по имени Бай-гуйнчжи. Там вор, обшив своего осла шкурой барса, пускает его в чужое поле. Хозяин поля, убив животное, распарывает шкуру барса, находит под ней осла и узнает в нем осла Бай-гуйнчжи. Люди отправляются к вору и избивают его.

Далее говорится о том, как Бай-гуйнчжи старался отучиться от воровства и как это с трудом ему удавалось.

33. Отец хитреца в роли лесного божества

Честный, но глупый человек натолкнулся на золотой клад и, не поверив сам себе, показал его малую часть своему хитрому другу для распознания. Тот подтвердил, что это действительно золото. Тогда они поделили клад. Хитрец предложил для верности спрятать добычу, и они зарыли золото под одним деревом. Однако той же ночью хитрец выкрал весь клад. На следующий день утром они возвратились к тому месту, где уже, естественно, ничего не было. Хитрец подал царю жалобу на глупого. Царь решил по совету жалобщика выслушать свидетельство лесного божества и назначил для этого день. Между тем хитрец посадил отца в дупло дерева, под которым было зарыто золото, с поручением давать ложные показания против глупого, выдавая себя за божество. Когда царь со своей свитой пришел к тому дереву, глупец и хитрец обратились к лесному божеству с просьбой сказать, кто из них виновен. Отец хитреца молвил из тайного места, что похитил клад глупый. Тогда глупый поджег дерево, и отец хитреца выскочил из дупла. Царь казнил хитреца, отпустив его отца на волю, а золото отдал глупому.

1. Панч. Пурн., 1, 26; Калила и Димна, Глава о льве и быке, с. 113—116; Шукасаптати, рассказ № 50; Браун, 39—40; ср. Джатака № 98.

2б. [130а, с. 41—43].

2г. [161, с. 98—99].

Наша история по общей сюжетной схеме ближе к рассказам «Панчатантры» различных версий, нежели к палийской джатаке. Но в деталях она расходится со всеми текстами, среди которых мог быть ее источник. В «Калиле и Димне», например, судья, узнав об обмане коварного человека, не подвергает его казни, как в нашей истории и некоторых версиях «Панчатантры», а просто заставляет уплатить штраф. Кроме того, отец коварного хитреца там умирает в огне (кстати, этот мотив имеет место и в ряде других версий «Панчатантры»). В конце рассказа коварный хитрец возвращается со своим мертвым отцом на спине, а простодушный

уходит с деньгами. В «Шукасаптати» остается неясным, как наказали нечестного друга. В арабской версии «Панчатантры», «Катхасаритсагаре» и в редакции Т. Бенфея не глупый, а судья поджигает дерево или пускает в его дупло дым. В палийской джатаке судебного разбирательства вовсе нет, там один из двух торговцев, чтобы получить бóльшую часть прибыли от торговли, прибегает к хитрости, спрятав отца в дупло дерева. Однако обман раскрывается, и прибыль волей-неволей приходится поделить на две равные части.

Следует заметить, что в палийской джатаке отец хитреца, выскочивший обожженный из дупла дерева, произносит стихи, имеющие некоторое сходство с четверостишием в нашей редакции.

Палийская джатака:

И впрямь премудр зовущийся «Премудрым»,
другой же не похож на мудреца:
Из-за сыночка,что «мудрейшим» назван,
живьем чуть не изжарили отца [128, с. 250].

Комментарий тибетского анонимного автора к «Субхашите»[37]:

Чрезмерно умный не мудр,
чрезмерно глупый тоже не мудр,
Если чрезмерно умный [был бы] мудр,
То разве он задушил бы престарелого отца дымом?

34. Брахман и воры

Некий брахман купил козу для принесения в жертву божеству и направился домой, ведя ее за собой. Пять воров сговорились обмануть его и пошли ему навстречу поодиночке. Когда брахман прошел мимо первого вора, тот воскликнул: «Ой, оказывается, в мире есть брахман, который водит за собой собаку». Брахман на это не обратил внимания. Второй вор сказал, что у брахмана хорошая собака. Третий, четвертый и пятый подтверждали то же самое. Тогда брахман, решив, что это у него дух якша превратился в жертвенное животное, бросил козу и ушел. А воры забрали козу и съели ее.

1. Панч. Пурн., III, 4; Хитопадеша, IV, 10; Калила и Димна, Глава о сове и вороне, с. 169.

2б. Намек на эту историю см. в нижеприведенной пословице.

Эта история известна в Индии по многочисленным версиям «Панчатантры». Кроме того, как сообщает Т. Бенфей, намек на нее есть и в трактате Панини [173, т. I, с. 355]. В начале рассматриваемой редакции есть маленькая, но важная для мотивировки дальнейших согласованных действий воров деталь: там упоминается, что воры заранее договорились, как одурачить брахмана. В отличие от многих других источников, где каждый из воров называет жертвенное животное по-разному (один — мертвым теленком, другой — ослом, третий — тигром и т. д.), в нашей редакции все они называют его собакой. Обращает на себя внимание и тот факт, что в нашей истории брахман ведет козу за собой, в то время как в остальных

редакциях он несет ее на плечах. Остальные детали имеют близкие параллели в других источниках.

Анализируя эту редакцию в ее сопоставлении с соответствующими рассказами из различных версий «Панчатантры», Г. Бетленфалви заключает, что тибетская история стоит ближе всех к кашмирским версиям и что ни одну из рукописей невозможно рассматривать как ее непосредственный источник [174, с. 338].

Кстати сказать, у тибетских авторов приобретение брахманом козы передается глаголом btsal (прошедшее время от 'tshol — «искать, стараться, добывать»), что затрудняет для Г. Бетленфалви идентификацию рассматриваемой истории с соответствующими рассказами в разных версиях «Панчатантры». Однако у монгольских авторов Чахар-гэбши и Суматиратны недвусмысленно сказано, что брахман именно купил козу («бираман-бэр ... имаган худалдаджу абугад»). Это позволяет установить параллель между нашей историей, с одной стороны, и редакциями Сомадевы, «Хитопадеши» и «Калилы и Димны» — с другой. Думается, что не случайно названные авторы именно так передали тибетское слово 'tshol, обычно переводимое на монгольский язык как «эрэкӱ» («искать»), «сонггаху» («выбирать») и т.д. Не исключено, что у них были какие-то основания делать подобные отклонения от тибетского текста: возможно, переводя это слово, они представляли, о чем идет речь в санскритском оригинале.

В известных нам тибетских и монгольских редакциях истории количество воров не варьируется — их пятеро. Однако есть основание думать, что в Тибете популярна была и другая редакция, похожая на соответствующую историю в джайнских версиях «Панчатантры», где фигурируют три вора. Мы имеем в виду тибетскую народную пословицу, которая гласит:

Mi gsum grabs cha-na/
Bram-ze ra-ma khyi-la sgyur//

Когда три человека действовали согласно,
Коза у брахмана превратилась в собаку [194, № 134].

Говоря о соотношении нашей редакции и возможных индийских источников, небезынтересно было бы также сравнить мораль, данную в конце истории у тибетских авторов, со вступительными стихами «Хитопадеши», которые, по мнению Г. Бетленфалви, имеют с ней определенное сходство [174, с. 337].

Тибетский анонимный автор:

«Поэтому люди, которые прибегают к лукавству и уловкам, ни на что не годны и не заслуживают доверия, хотя они очень часто действуют единодушно» («des-na skyes-bu skyu thabs-la brtson-pa/ shin-tu mang-ba kha' 'thun-kyang ci zhig rung-ste/ yid brtan med-do/»).

«Хитопадеша»:

Кто верит, что дурной человек, как и он [сам],
Тоже скажет правду,
Тот будет обманут им,
Как брахман с козой.

Следует, кроме того, отметить, что приведенная выше мораль идет вразрез с моралью, заключенной в соответствующем четверостишии Сакья-пандиты и имеющей близкие параллели в отдельных версиях «Панчатантры». Приведем это четверостишие из «Субхашиты»:

Shes-rab-ldan-na mngon-sum-gyi/
brDzun-gyis pha rol slu-bar nus/
rKun-po-rnams-kyis khyir btags-pas
Ra-skyes khur-ba bram-zes bor/

Если [человек] умен, то может обмануть
Противника явной ложью.
[Смотри:] брахман бросил козу, которую нес на плечах,
[Когда] воры назвали [ее] собакой.

Как мы видим, обман воров здесь не является предметом осуждения, а, наоборот, словно бы одобряется, рассматривается как пример сообразительности, предприимчивости человека.

Как уже отметил А. Шифнер [178, 3, № 4622], эквивалентом этого четверостишия Сакья-пандиты является следующая строфа в textus simplicior:

Умный, обладающий большой рассудительностью, может обмануть сильного,
Подобно тому как воры обманули брахмана с козой[38].

Судя по таблице текстовых единиц Ф. Эджертона [191, т.2, с. 241], подобная мысль проводится во всех использованных им основных редакциях «Панчатантры».

Тибетский комментатор «Субхашиты», вероятно, усмотрел в вышеприведенном четверостишии проповедь такого средства достижения успеха, которое, с его точки зрения, недопустимо, и поэтому счел необходимым дополнительно снабдить историю диаметрально противоположной моралью.

35. Грешник Махадева

Охваченный страстью Махадева в отсутствие отца завладел матерью. Когда отец возвратился из путешествия, Махадева убил его. Однажды, застав мать с любовником, он убил и ее. Потом он убил учителя, опасаясь, что тот узнает о его грехах благодаря своей проницательности. После всего этого, надев монашескую одежду, он поселился в пещере и стал жить подаянием. Нашлись люди, которые слушали у него проповедь и поступили к нему в ученики. Но, несмотря на раскаяние, после смерти он возродился в аду.

1. Дараната «История буддизма в Индии» (английский перевод), с. 375-377.

2а. Дараната «История буддизма в Индии», с. 54.

2в. Лобсанцэрин, 332а—333а.

3. Ср. AaT 931.

История о Махадеве была включена во все тибетские и монгольские комментарии к «Субхашите». У Цултимбала встречается значительно сокращенная редакция. В отличие от вышеприведенной редакции у Ринченбала, анонимного автора и Суматиратны сын убивает отца по наущению матери. Наверное, эта деталь опущена в нашей редакции (т. е. у Чахар-гэбши) при сокращении текста.

36. Хитрец, продававший ослиное мясо

Один хитрый человек нашел хвост зубра. Показывая этот хвост людям, он продавал ослиное мясо как зубровое.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 23а.

37. Узурпаторство младшего принца

Услышав, что в будущем на престол воссядет не он, а его старший брат, восьмилетний царевич попросил у матери совета, как захватить власть. Мать дала ему совет убить отца, а затем ударить в барабан в знак победы над врагом. Мальчик, сидя на коленях у отца, убил его, проколов ему живот ножом, и объявил себя царем. Министры, увидев в нем отважного и сильного человека возвели его на престол.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 54б—55а.

В комментарии Аджа Ёндзина имеются два подобных рассказа. Один из них является точным соответствием вышеприведенной истории. В отличие от нашей редакции у тибетских комментаторов «Субхашиты» мальчика на престол возводят его подданные.

38. Сумасшедший и хвост павлина

Мышь откусила пляшущему павлину сумасшедшего хвост. Сумасшедший, отрезав свою косу, попробовал приставить ее вместо хвоста, но ничего не получилось.

39. Обезьяна и предводитель буйволов

Неугомонная обезьяна, сидя на спине вожака стада буйволов, все время мучила и терзала его. Лесные якши пытались уговорить его убить обезьяну, но тот не соглашался. Тогда якши сами сбросили обезьяну со спины буйвола.

1. Джатакамала, № 33; Шаванн, т. 1, с. 187—189.

2в. Лобсанцэрин, 431б—432а.

Наша история несколько сокращена, но тем не менее по сюжету она совпадает с рассказом № 33 «Джатакамалы».

40. Монах Упананда

Монах школы старейшин Упананда не принимал сурепного масла, хотя врач Дживака дважды рекомендовал ему это лекарство. Поэтому болезнь монаха обострилась. Дживака сказал: «Теперь уж будет бесполезно, даже если самого монаха окунуть в масло». Как только Упананда услышал это, он выпил полную чашку масла и помер.

41. Будда и Девадатта

В Шравасти Победоносный и многие монахи чувствовали себя неважно. Врач Дживака приготовил лекарство и сказал Ананде, чтобы давал Будде по 32 ланга, а остальным по лангу. Вопреки совету врача Девадатта принял 32 ланга лекарства и оказался при смерти. Будда спас ему жизнь, погладив его голову рукой. Девадатта ушел в другую страну, даже не поблагодарив его.

1. «Сутра о мудрости и глупости», гл. 14; «Винайя-питака».

Наша редакция берет начало от «Винайя-питаки», как это указано в конце текста. Тексты истории в «Винайя-питаке» и «Сутре о мудрости и глупости», судя по нашей редакции, не совсем идентичны. В последнем тексте, например, не дается имя врача и не говорится об уходе Девадатты в другую страну и т.д.

42. Лиса и лев

Лиса питалась мясом убитых львом животных. Однажды лев загрыз слона и приказал лисе принести добычу в его жилище. Но та отговорилась следующим образом: «Согласно мирскому закону, когда убивают большое животное, один несет его на спине, а другой идет следом и пыхтит. Я не могу выполнить и то и другое. Так что вы выберите одно из двух!» Лев, конечно, предпочел сам нести мясо, лиса же пошла за ним, тяжело дыша.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 52б.

2г. Лёринц, 50; [65а, № 22].

3. Ср. АаТ, 64*.

В тексте Аджа Ёндзина нет существенных отличий от нашей редакции. В монгольской народной сказке, значащейся у Л. Лёринца под № 50, жертвой льва становится не слон, а олень — животное из местной фауны. Мотив «Пыхтеть труднее, чем нести ношу» имеется также в другой монгольской сказке, «Лиса и волк», где лиса почти точно так же, как в нашем случае, вынуждает волка доставить большой кусок масла на вершину горы и потом сама его пожирает, победив в споре: «Кто из нас самый старший?» [73, с. 32—33; 65а, № 23; Лёринц, 65а].

43. Обезьяна и неблагодарный человек

Человек, который отправился на поиски потерявшейся коровы, заблудился в лесу. Устав и проголодавшись, он стал рвать плоды с дерева, росшего на краю обрыва, и упал в глубокий овраг. Так как выбраться одному оттуда было невозможно, он стал кричать

и плакать. На крик прибежала обезьяна и вытащила его из оврага. От тяжелой работы она очень устала и, попросив человека посторожить ее, прилегла и заснула. Человек решил приготовить из нее припасы на дорогу и запустил в нее камнем, чтобы убить, но не попал. Обезьяна проснулась и догадалась, в чем дело. Однако она не разозлилась на неблагодарного человека, а указала ему обратный путь.

1. Джатака № 516; Джатакамала, № 24; ср. также текст в тибетском Канджуре: Рокхилл «Джатаки», № 3, с. 8—9; Шаванн, № 47.

2а. Балдан-Еши, 83а—84а; Джура Ёндзин, 832а—834а; Аджа Ёндзин «Комментарий», 70а—71б.

2в. «Сказание нектарного закона», с. 29б—30а.

3. Бёдкер, 1121.

Наша редакция[39] по сравнению с теми текстами, которые могли бы быть ее источниками, немного сокращена. В них, например, неблагодарный человек впоследствии заболевает проказой, так что люди отовсюду гонят его. Но если не принимать в расчет подобных мелочей, она по сюжету мало чем отличается от названных выше произведений, за исключением только джатаки из тибетского Канджура, изданной в переводе на английский язык В. Рокхиллом. С нашей редакцией почти совершенно совпадают и параллельные места в памятниках тибетской и монгольской литератур — у Балдан-Еши, Джура Ёндзина, Аджа Ёндзина и в «Сказании нектарного закона». В последнем есть незначительное расхождение: обезьяна, узнав злое намерение человека, попытавшегося ее убить, проклинает его: «Пусть он заразится мучительной болезнью!» Что касается джатаки из тибетского Канджура, то она составляет несколько иную редакцию, в которой рассматриваемая нами история контаминирована с началом палийской джатаки № 407. Более того, в отличие от нашей редакции там неблагодарный человек убивает обезьяну, спасшую ему жизнь. Точно такая же редакция находится в китайской трипитаке, как сообщает Э. Шаванн (т. IV, с. 115—116). Судя по всему, наша история заимствована непосредственно из «Джатакамалы».

44. Олень Руру

Олень Руру спас тонувшего в реке человека и попросил никому не говорить о нем. В это время старшей жене царя приснился олень, проповедующий учение. Царь обещал наградить того, кто видел такого зверя. Тот неблагодарный человек сообщил ему о случившемся. Царь, возглавив свои войска, устроил облаву на оленя. Неблагодарный человек, увидев Руру, захотел было указать на оленя рукой, но рука у него оторвалась. Царь пригласил Руру во дворец и прослушал его учение.

1. Джатака № 482; Джатакамала, № 26; Шаванн, № 58, 341.

2а. Балдан-Еши, 84а—84б; Аджа Ёндзин «Комментарий», 18а—19а; Джура Ёндзин, 837б—839б.

2в. «Сказание нектарного закона», 31а—31б.

3. Бёдкер, 1135.

Эта популярная в буддийской литературе история, по-видимому, прямо восходит к «Джатакамале». В общем-то между указанными выше текстами не обнаруживаются сколько-нибудь серьезные расхождения.

45. Монахи и горные отшельники

Пять монахов школы старейшин отправились в Непал. Когда они возвращались вместе с купцами домой, ось их колеса сломалась, и они, взгромоздив повозку на плечи, пошли дальше пешком. Внешний их вид был столь страшен, что горные отшельники, приняв их за врагов, затрепетали перед ними от страха.

Содержание истории здесь изложено по ксилографическому изданию комментария Ринченбала. В переводе Тарсан-гэлона монахи с самого начала отправляются вместе с купцами в путешествие, и по пути в Непал их колесная ось ломается.

46. Рассказ о выборе царя птицами

Когда птицы, собравшись вместе, начали искать кандидата на царский престол, некоторые из них предложили сову, ссылаясь на ее величественный вид, способность видеть ночью и рога на голове. Однако против совы решительно выступил ворон, обосновав свое несогласие так: «Ноги у нее как у рабов, все в цыпках, глаза — цвета жирного супа оттого, что мачеха брызнула ей однажды в глаза супом, когда та воровала мясо», и т.д. Птицы согласились с вороном и, оставив сову одну, разлетелись. С тех пор совы и вороны стали враждовать.

1. Панч. Пурн., III, 1; Калила и Димна, Глава о сове и вороне, с. 164—169; Джатака № 270; ср. также: Шаванн, № 362, 396.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 62б—63а.

2в. Тувдан Рабджамба «Комментарий к Праджнъяпарамите», гл. 8, 7б—8а.

2г. Лёринц, 69; [65а, № 15]; ср. также: Баранникова, 1976, № 67.

3. Бёдкер, 10; ТМот, В 236. I.

Аргументы, приводимые в нашей истории вороном против совы, не находят аналогий в книжных источниках, они не упоминаются ни у Аджа Ёндзина, ни у Тувдан Рабджамбы. Мотив «Почему у совы глаза желтые» особенно интересен еще и тем, что здесь явно подразумевается какая-то малоизвестная в фольклористике этиологическая легенда. В этой связи следует отметить, что данный мотив не учтен в «Индексе мотивов» С. Томпсона, хотя там охвачены всевозможные мотивы, связанные с совой, например «Где сова приобрела глаза» (А.2232.1.5), «Почему сова слепа днем» (А.2232.6.6) и т.д.

Однако по сюжетной канве наша история сходится во всеми своими возможными источниками и с прочими редакциями, встречающимися в тибетской и монгольской литературах. Отмеченная в Указателе Л. Лёринца (Лёринц, 69; см. также [65а, № 15]) монгольская народная сказка тоже построена на этом сюжете. В рассказе же из

китайской трипитаки в отличие от остальных редакций вместо ворона фигурирует попугай.

Мотив выбора птицами царя присутствует еще в бытовавших в устной традиции заимствованных сюжетах «Птицы и летучая мышь» (КкС, рассказ № 48) и «Птица Хан Хурдуг» (опубликован Е. В. Баранниковой). В варианте Е. В. Баранниковой вместо Хан Хурдуг, которая, лишь услышав от совы, о чем говорили двуногие, тотчас скрылась на вершине сандалового дерева, птицы предлагают избрать ханом журавля. Но чекан-попутчик возразил: «Днем начнет кричать журавль или ночью закричит — не будет слышно его. Останемся лучше по-старому». Рассерженный журавль пинает его, ломает ему позвоночник, и птицы, увидев его жестокость, решают остаться при прежнем хане. Как констатирует Е. В. Баранникова в своем примечании [92, с. 436, примеч. 67], эта сказка существует в нескольких вариантах и близка по сюжету к сказке «Орел и филин» в записи Я. С. Смолева.

При сопоставлении «Рассказа о выборе царя птицами» с возможными его источниками привлекает внимание тот факт, что первые строки четверостишия из «Субхашиты», иллюстрируемого этой историей, вполне отождествимы со стихами, произнесенными совой в Панч. Пурн., хотя они, с другой стороны, по смыслу и образному строю весьма напоминают пословицы, распространенные у народов Центральной Азии (см. [133, с. 83])[40].

«Субхашита»:
rMa gzhan mkhas-na 'tsho srid gyi //
Nyes-pa'i tshig rma grub-pa med //
Мудрецы могут излечить иные раны,
Но раны от злых слов не заживают.

Панч. Пурн.:
Проходят раны от стрелы, срубленный лес вырастает,
Но раны от дурных речей не заживают никогда [158, с. 212].

Кстати, Тувдан Рабджамба в конце своей истории цитирует соответствующие стихи из «Субхашиты» и «Букета белых лотосов», указывая при этом, откуда они взяты.

47. Львенок и муравьи

Львенок прилег отдохнуть на муравейник. Муравьев было так много, что они искусали его до смерти.

2в. Намек на эту историю см. в нижеприведенной строфе из стихотворения Д. Рабджая.

2г. См. намек в нижеприведенной пословице.

Возможного источника истории мы не знаем. Можно обнаружить только типологически сходные сюжеты (см., например, Панч. Пурн., III, 5 — «Рассказ о муравьях и змее»)[41].

«История о львенке (или льве) и муравьях» в тибето-монгольском культурном мире, видимо, пользовалась большой популярностью. Например, намек на нее есть в стихотворении «Умиротворяющие души» монгольского поэта Д. Рабджая:

Ихсийг эс хүндэтгэсэн хүн самуурахын шинж
Эвийг эс бодсон ихэс хөнгөрөхийн шинж
Заан, сармагчин, туулай, шувуу дөрөв
Эвтэй болоод сонин үлгэр болсныг үз.
Ганцхан цастны цагаан арслан
Хар шоргоолжинд баригдсаныг үз.

Если человек не уважает сановника —
это признак заблуждения.
Если сановник не думает о мире —
это признак легкомыслия.
Взгляни, как слон, обезьяна, заяц и птица
Явили пример дружного и достойного поведения.
Взгляни, как одинокого белоснежного льва
Черные муравьи победили [70, с. 298].

С этим образом, может быть, имеет связь также монгольская пословица, гласящая:

Цаст уулын цагаан арслан
Цагаа ирэхэд шоргоолжинд баригдана.

Когда наступит час [смерти],
Белый лев снежных гор будет умерщвлен муравьями
[72, № 5287].

48. Птицы и летучая мышь

Птицы решили избрать царем того, кто первым увидит утреннее солнце. На рассвете, как раз в момент восхода, летучая мышь хитростью заставила голубя смотреть в противоположную сторону и первая закричала, что солнце взошло. Однако птицы, не желая делать ее царем, устроили другое состязание, во время которого требовалось взлететь выше всех. Спрятавшись в перьях хвоста Гаруды, летучая мышь опять выиграла состязание. И все-таки птицы отвергли ее кандидатуру под тем предлогом, что она не является птицей, и избрали царем Гаруду.

1. Ср. Бёдкер, 389.
2а. Ср. Шэйрабдорджэ, 97а—97б.
2б. [130а, с. 75—77; 108а, с. 167—168; 161а, с. 75—78].
2в. Ср. Лобсанбалдан, 71а—71б.
2г. Лёринц, 68; [147, т. 2, с. 343].
3. АаТ, 120, 221, 221А.

Рассматриваемая история находит себе более близкую аналогию в тибетской народной сказке «Кукушка — это значит победа» [130а, с. 75—77], где кроме известных нам двух состязаний устраивается еще и третье соревнование — «Кто поет лучше всех?», в котором побеждает кукушка; она и становится предводителем птиц. К нашей истории близка и монгольская сказка, отмеченная в Указателе Л. Лёринца (№ 68) со ссылкой на «Очерки Северо-Западной Мон-

голии» Г. Н. Потанина. В этой сказке при избрании царя птиц между Гарудой и летучей мышью устраивается соревнование: «Кто взлетит выше всех?» Кроме того, другой мотив состязания: «Кто может первым увидеть восход солнца?» — характерен для распространенной в Монголии легенды «Отчего верблюд катается в золе?», отмеченной в Указателе Л. Лёринца (№ 70)[42]. Там состязание проводится не среди птиц, а между мышью и верблюдом и к тому же не для разрешения вопроса об избрании царя, а для того, чтобы определить, чье имя будет включено в число названий лет двенадцатилетнего монгольского календарного цикла. В легенде мышь выигрывает состязание, потому что садится лицом к западу и первой видит лучи солнца, осветившие вершины гор на западе. В одной тибетской народной сказке [108а, с. 167—168; 161а, с. 75—78] между ссорящимися кукушкой и голубем тоже устраивается состязание: «Кто первым заметит рассвет?»

Другой мотив состязания — «Кто взлетит выше всех?» — встречается в рассказе, приведенном Шэирабдорджэ и Лобсанбалданом. Там говорится следующее.

Птицы сватаются к дочери соловья. Соловей предлагает им соревнование: «Кто поднимется выше всех на небо?» Летучая мышь еще с вечера прячется среди перьев грифа, и утром, когда соперники взлетели, она оказывается выше всех. Таким образом, дочь соловья достается летучей мыши.

Этот рассказ бытует в Монголии и в устной форме. В этой версии на месте соловья выступает Хан-Хурмустен-Хан, а в конце ее гриф, услышав голос сидящей на нем летучей мыши, встряхивает плечами и сбрасывает ее с себя [147, т. 2, с. 343].

Подобную историю в индийской литературе и фольклоре нам не удалось обнаружить. Судя по Л. Бёдкеру, в индийском фольклоре бытует только мотив «Кто взлетит выше всех?», но там способ, которым одна из птиц одерживает победу в соревновании, совсем иной.

Ворон и кукушка (дронго) держат пари: «Кто из них поднимется выше с какой-нибудь ношей?» Ворон выбирает хлопок, а кукушка, заметив грозовые тучи, — мешок соли. Когда хлынул ливень, ноша ворона стала тяжелее, в то время как ноша кукушки — легче. Таким образом, кукушка выигрывает состязание.

Согласно Указателю Аарне—Томпсона, данный сюжет о выборе птицами себе царя получил широкое бытование в устной традиции у многих народов мира. Там отмечены два мотива: «Кто может выше взлететь?» и «Кто может глубже проникнуть в землю?»

Мотив «Кто первым увидит восход солнца?», который составляет обязательный компонент рассказа, имеющегося во всех тибетских и монгольских комментариях к «Субхашите», встречается в устном творчестве других народов мира, но не в соединении с вышеназванными мотивами, а самостоятельно (АаТ, 120). Поэтому следует допустить возможность того, что рассматриваемая нами история, включающая два различных мотива состязания, некогда пользова-

лась большой популярностью в тибетской и монгольской фольклорных традициях, изобилующих общими элементами в силу историко-культурных взаимосвязей и территориальной близости, а оттуда эти мотивы попали в комментарии к «Субхашите».

49. Пересказ «Махабхараты»

У царя-отшельника Вьясы от двух жен родилось по сыну: Панду и Дхритараштра. Царь передал трон в наследство Панду. Жена Дхритараштры родила комочек мяса. Его разрезали на сто частей, и спустя неделю из них вышли сто сыновей. Когда старшего сына (Дурьодхану) показали Вьясе, он посоветовал убить его потому, что он был наделен дурными признаками. Однако Дхритараштра не убил мальчика. Вьяса дал имена всем своим внукам.

У Панду не было сына, поэтому он, поручив государственные дела своему младшему брату, ушел в уединенное место в сопровождении двух жен — Кришны (Мадри?)[43] и Кунти. Когда два риши, он и она, в облике антилоп удовлетворяли чувственные желания, Панду выстрелил в самца. Риши в гневе проклял Панду: «Как только ты с женой начнешь предаваться наслаждениям, умрешь, как и я» — и, испуская из тела огонь, сгорел. Жена риши тоже прокляла жену Панду и прыгнула в огонь. Панду, боясь проклятия, перестал жить с женами. Кришна научилась у одного риши чудесному заклинанию, с помощью которого могла приглашать к себе богов, и сообщила это заклинание Кунти. Кунти благодаря заклинанию родила Карну от бога солнца Сурьи. Стыдясь царя, она положила мальчика в сундук и бросила его в реку. Некий человек нашел и вырастил ребенка. Он попросил одного риши сделать кожу мальчика, именуемого Карна, неуязвимой для меча. Риши, поддавшись уговорам Вишну, при благословении опоясал малыша ниткой. Все тело мальчика, кроме поясницы, где остался отпечаток нитки, покрылось неуязвимой драгоценной кожей.

Кришна родила от Дхармараджи Юдхиштхиру, от Индры — Арджуну и от Брахмы — Бхиму. А Кунти помолилась богам — братьям Ашвинам и от них произвела на свет Накулу и Сахадеву.

Как-то раз Панду, не сдержавшись, предался наслаждениям с Кришной, но по проклятию риши огненная стрела с неба поразила его, и он умер в огне. Кришна, поручив своих детей Кунти, также прыгнула в огонь.

Кунти вместе с детьми вернулась в свой прежний дворец. Но Дурьодхана и его братья, опасаясь, что Пандавы могут захватить власть, решили от них избавиться. Они загнали Пандавов и их мать в дом из смолистого дерева и подожгли его снаружи. Дядя Пандавов Вишну вырыл подземный ход, и они сбежали через него. Пандавы добрались до острова ракшасов Цейлона. Гадатели Цейлона в это время предсказали: «Девочка, родившаяся в году лошади, выйдет замуж за пятерых принцев из Джамбудвипы и разрушит страну ракшасов». Ракшасы стали бросать в море всех девочек, которые родились в году лошади. Об этом узнал Юдхиштхира от

ракшаса, который нес на себе к морю одну девочку. Он начал восхвалять ее благозвучными стихами. Девочка в тот же момент превратилась в богиню Чантику и вознеслась на небо. Ракшасу не удалось ее поймать.

Пятеро братьев взяли в жены Чантику. Благодаря ее волшебным силам они разгромили ракшасов и захватили их страну.

Известие о Пандавах достигло царства Дурьодханы. Завидуя им, он послал письмо с требованием оставить Цейлон. Пандавы не ответили на это письмо. Дурьодхана, возглавив свои войска, переправился на другой берег моря. Среди них был и Карна, которому покровительствовал Дурьодхана. Навстречу им двинулись Пандавы. К ним присоединился Вишну.

В это время Хормуста (Индра), приняв вид брахмана, явился к Карне, выпросил у него драгоценную кожу и доставил ее Арджуне, который, облекшись в эту кожу, сделался непобедимым.

Арджуна и Вишну первыми вступили в бой и уничтожили бо́льшую часть войск и братьев Дурьодханы. Вишну обманным путем убил одного из братьев Дурьодханы, попав одной стрелой во все шесть его родимых пятен — единственные уязвимые места.

Дурьодхана предложил Арджуне «играть в прятки» с условием: «Если отыщешь меня до захода солнца, то ты убьешь меня, а если нет, то я убью тебя». Арджуна согласился. Дурьодхана спрятался в дупле дерева. Арджуна долго искал его, но не нашел. Когда приблизился час захода солнца, Дурьодхана от радости рассмеялся, тем самым обнаружив себя, и Арджуна тотчас его убил.

Победив врага, Пандавы вернулись в свою прежнюю страну и взяли власть в свои руки. Некоторая часть подданных (остатки войска) Дурьодханы бежала в Тибет и там обосновалась. От них произошли тибетцы.

1. [160]; Шэйрабгоча «Комментарий к хвале Превосходящему», с. 76—83, 118—125; он же «Комментарий к хвале Превзошедшему небожителей», с. 167—170.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», с. 46а—47а.

Вышеприведенная история является кратким изложением сюжета знаменитого древнеиндийского эпоса «Махабхарата». Во всех рассматриваемых нами комментариях, кроме Цултимбала, она вообще представлена одной-единственной редакцией; Цултимбал же буквально в нескольких строках дает только один эпизод великой битвы[44].

Эта история, по всей видимости, приобрела свою окончательную форму на тибетской почве не без влияния местной историографической традиции. На такую мысль наводит последняя часть повествования, где говорится о некоторых подданных Дурьодханы, бежавших и обосновавшихся в Тибете. Как известно, средневековые тибетские историки (а вслед за ними и монгольские), чтобы доказать своим современникам, будто их соотечественники по происхождению связаны с родиной буддизма — Индией, выдумывали разные легенды. Так, говоря об этногенезе тибетцев, монгольский историк Сумба Ханбо Еши-Балджор (1704—1788) «ссылается на индийских царей Канта и Тумпорабнана» [149, с. 158]. Буддийская

традиция представляет первого тибетского легендарного царя Ньятицэнпо «как владыку, ведущего свой род от царских родов Индии, со времен будды Шакьямуни» [139, т. 2, с. 511]. И наконец, в сочинениях Гунга-Дорджэ [247, с. 15], Гой-Лодзаба Шоннубала [150, с. 313] и Саган-Сэцэна [84, с. 21—22] со ссылкой на Шэйрабгочу[45] повествуется, что один из полководцев армии Кауравов, Рупати, потерпев поражение в сражении с войсками врага, бежал вместе с остатками своих воинов, переодевшись в женское платье, к склонам снежных гор и стал родоначальником тибетцев[46].

В нашей истории, правда, не Рупати и его воины, а подданные Дурьодханы бегут в Тибет. Но это не меняет сути дела. Подобный финал приводит к заключению, что наша история сложилась в русле той же традиции, характеризующейся стремлением обосновать не только духовное, но и кровное родство тибетцев и индийцев.

50. Царь Рамапала и море

Когда царь Рамапала отправился в поход на один морской полуостров, он приказал в гневе стянуть море веревкой. Морские волны затихли, и войска благополучно переправились. Тут же явилась к царю красавица и попросила развязать море. Царь приказал сделать это, и море приобрело прежний вид.

Возможного источника мы не нашли. Судя по тому, что именно на эту историю как общеизвестный пример имеется намек в соответствующем четверостишии «Субхашиты», можно предположить, что она пользовалась популярностью среди эрудитов Тибета еще во времена Гунга-Джалцана. Имя царя в тибетском анонимном комментарии дается как Рамаяла. Однако это, видимо, опечатка, потому что в прочих комментариях царь называется Рамапалой.

51. Брахман Ишабхути

Где-то неподалеку от города Бхагавати[47] два барана бодались так сильно, что у них из-под рогов лилась кровь. Лиса, увидев это, подошла и начала слизывать кровь [у одного барана]. Но тут подбежал другой баран и боднул ее. Голова у лисы раскололась, и она умерла.

В это время брахман по имени Ишабхути из того же города отправился на поиски добычи. В пути он познакомился и подружился с другим брахманом. Когда они выходили из дома, где ночевали, путник, сказав, что к его одежде прилипла пыль чужого дома и что ее надо вернуть хозяину, вернулся в дом. Ишабхути, поверив в его честность, оставил на хранение у него все, что нашел. Несколько позднее он с большой добычей вернулся к тому брахману, но тот ночью обобрал Ишабхути и бесследно исчез.

В том же городе беспутная жена ткача при посредстве жены цирюльника в отсутствие мужа пригласила к себе другого мужчину. Когда вернулся домой пьяный ткач, любовник его жены удрал, а жена цирюльника спряталась среди товара. Ткач, ругая жену за

постоянное распутство, начал избивать ее, а затем привязал веревкой к столбу. Когда он заснул, жена его, оставив вместо себя подругу, ушла развлекаться с другим мужчиной. Ночью ткач проснулся, отрезал жене цирюльника нос и снова лег спать. Через некоторое время жена ткача возвратилась, отпустила подругу и принялась ругаться с мужем. Она сказала: «Если я невинна, пусть мой нос станет таким же, каким был раньше». Муж был одурачен, увидев утром, что у жены нос действительно цел и невредим.

Между тем, когда сводня вернулась домой, цирюльник рассердился за долгое отсутствие жены и бросил в ее сторону нож. Она сказала: «Ты что это бросаешь в меня ножом? Я невинна. Вот возьму и отрежу себе нос!» — и измарала нож кровью. Муж решил, что она в самом деле от злости на него отрезала себе нос.

Услышав обо всем этом, Ишабхути произнес стихи.

1. Панч. Пурн., I, 4; Хитопадеша, II, 6; Калила и Димна, Глава о льве и быке, с. 85—88; ср. ТРо, 1417; Браун, 20—21.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 55б.

2г. Баранникова. 1976, № 54.

3. Бёдкер, 990; AaT, 1417.

За вычетом некоторых деталей, эта история в основном сходится со своими возможными источниками. Любопытно, что имя положительного персонажа в наших комментариях не Девашарман, как в индийских текстах, а Ишабхути (у Ринченбала — Ашадхабхути), что соответствует имени жулика (Ашадхабхути), который в «Панчатантре» обирает наивного друга. Эта путаница, вероятно, произошла в Тибете.

Во всех тибетских комментариях и у Суматиратны в начале истории лиса идет в сторону города отыскивать себе пищу. В тибетских текстах есть также образное выражение, которое отсутствует у Чахар-гэбши и Суматиратны: голова лисы раскололась, как хлопковая семенная коробочка.

Стихи, произнесенные Ишабхути в нашей редакции и Девашарманом в «Панчатантре», имеют, вероятно, генетическую связь:

Тибетский анонимный комментарий к «Субхашите»:

I-sha-bhu-ti bdag dang-ni /
'Dreg mkhan chung-ma pho-nya-mo /
Lug-thug 'thab-pa'i bar-gyi wa /
'Di gsum phung khrol rang-gis byas /

Я, Ишабхути,
Сводня гордой женщины
И лиса, [очутившаяся] между двух бодающихся баранов, —
Каждый из нас троих сам виноват в своих несчастьях.

Панч. Пурн.:

Шакал баранами убит.
Мне горе — из-за жулика.
А сводне — из-за дел чужих.
Три горя по своей вине.

Отметим также в этой связи, что последовательность строк рассматриваемого четверостишия у Чахар-гэбши отличается от последовательности строк в тибетских комментариях к «Субхашите», но зато соответствует последовательности в Панч. Пурн. Четверостишие у Чахар-гэбши звучит так:

Лиса, которая разбила себе голову
    из-за чрезмерной прожорливости,
Ишабхути, который потерял свою вещь
    из-за чрезмерной наивности,
Сводня, которая осталась с отрезанным носом
    из-за чрезмерного легкомыслия, —
Вот мы втроем сами себе нанесли поражение
    чрезмерно неприличным образом.

У Аджа Ёндзина приводится только первая часть нашей истории. В отличие от других тибетских редакций истории здесь лиса называется «кладбищенской лисой».

Устный вариант первой части истории (лиса, очутившаяся между бодающимися баранами), помещенный в сборнике Е. В. Баранниковой под № 54, несколько пространнее по сравнению с нашим текстом, но, по существу, не включает ничего нового. По свидетельству самого сказителя, эту сказку он знает по книге — нравоучение «Сэсэн тэнэгэй илгал» (имеется в виду «Комментарий к „Букету белых лотосов"» Аджа Ёндзина, а именно его монгольский перевод).

52. Вторжение воронов в стан сов

Вороны, не будучи в состоянии победить сильного врага в лице сов, по совету своего мудрого министра, зовущегося Обладающий облачными силами, пустились на хитрость: они бросили этого министра в одно из своих гнезд, выщипав ему перья и сломав ногу, а сами оставили обжитые места. Совы напали на их гнездовье, застали вороньего министра в таком положении и спросили, что с ним случилось. Он ответил: «Я был за примирение с вами, и поэтому они так поступили со мной. Я пригожусь вам, так как знаю все вороньи уловки». Несмотря на неодобрение своих министров, совиный царь вылечил раненого ворона и назначил его министром. Обладающий облачными силами уговорил сов свить свои гнезда из сухих сучьев на верхушке высокого дерева. Затем он полетел к воронам и научил, что надо делать дальше. Они с головнями в клювах вторглись в гнездовье врага и подожгли их гнезда. Все совы были истреблены.

1. Панч. Пурн., III, рамочный рассказ; Хитопадеша, IV, 1; Калила и Димна, Глава о сове и вороне, с. 160—182; Шаванн, т. III, с. 144.

3. Бёдкер, 15.

Вышеприведенная история во много раз короче соответствующих рассказов из различных обработок «Панчатантры», но тем не менее ее сюжет вполне сопоставим с ними. Кажется странным лишь то, что имена персонажей в нашей истории не совпадают с соответствующими именами в редакциях «Панчатантры». См. таблицу 6.

Таблица 6

Персонажи	«Панчатантра»	Комментарий к «Субхашите»
Вороний царь	Meghavarṇa («Имеющий облачный цвет»)	Yul-'khor bsrung («Хранитель страны»)
Вороний министр	Cirâjîvin («Долголетний»)	sPrin-gyi shugs-can («Обладающий облачными силами»)
Совиный царь	Avamarda («Сокрушитель»)	'dab bzang («Обладающий хорошими крыльями»)
Совиный министр	Raktáksha («Красноглазый»)	gSer mig-can («Златоглазый»)

Как видно из сравнений, только одно тибетское имя Златоглазый может быть каким-то образом возводимо к санскритскому Красноглазому, а остальные никак не связаны с санскритскими формами. Что же касается монгольских имен, то они являются кальками тибетских: Орон орчин-и тэдкӱгчи («Хранитель страны»), Эгӱлэн кӱчӱтӱ («Обладающий облачными силами»), Сайин джигӱр-тӱ («Обладающий хорошими крыльями») и Алтан нидӱ-тӱ («Златоглазый»).

53. *Птицы титтибхи*[48] *и владыка моря*

На дереве, стоящем у самого моря, птицы титтибхи, муж и жена, свили гнездо и снесли яйца. Владыка моря, опасáясь, что они будут осквернять его голову своим пометом, стал поднимать высокие волны и уносить то их гнездо, то яйца. Титтибхи отправились к Гаруде и сказали: «Нам, вашим подданным, море причиняет великое зло. Есть ли у вас сила защитить нас?» Гаруда прилетел к морю и начал крыльями разбрызгивать воду. Охваченный страхом, владыка моря ушел в другой водоем, а его прежнее море высохло.

1. Панч. Пурн., I, 15; Хитопадеша, II, 10; Калила и Димна, Глава о льве и быке, с. 107—109; Джатака № 146; Браун, 33—34.

2а. Аджа Ёндзин «Глоссарий», 4а.

2в. Тувдан Рабджамба «Комментарий к Дифференциации», с. 8а—8б. (см. примечание к рассказу № 12 КкС).

3. Бёдкер, 11.

У Ринченбала, Цултимбала, анонимного автора и Суматиратны другая концовка: живущие в море наги приносят гнездо и яйца птиц титтибхи обратно на берег. У них также есть отсутствующая в нашей редакции (т.е. у Чахар-гэбши) деталь: титтибхи собирают всех птиц и сообщают им о случившемся, а они после совещания решаются обратиться к Гаруде. Параллель нашей редакции составляет первая часть той истории, которую мы привели из книги Тувдан Рабджамбы в примечании к рассказу № 12 рассматриваемого комментария. Однако там помещена несколько иная редакция, содержащая неизвестный нам эпизод: титтибха-муж пытается высушить

море, вызывая этим у риши смех. Точно такая же редакция использована в «Глоссарии» Аджа Ёндзина.

Наша история имеет близкое сходство с соответствующими рассказами в различных версиях «Панчатантры», да и сами стихи Сакья-пандиты, иллюстрируемые этой историей, содержат приблизительно ту же мораль, что и в версиях «Панчатантры».

Анонимный тибетский комментарий к «Субхашите»:

Dra-bo'i nus-pa ma brtag-par /
Nyams chung-na-yang brnyas mi bya /
dPer-na ta-ti-bha-la brnyas-pa-yis /
Nam-mkha' lding-gis rgya-mtsho bcom /

Не презирай врага, не зная его силы,
Даже если он слаб.
Пример: презревшее [птицу] титтибху
Море было поражено Гарудой.

«Калила и Димна» (с. 106—107):

«Сказано: не презирай врага, хотя бы и был он презрен, слаб и ничтожен, не говоря уж о хитреце, который совладает всегда с противником. Презирающего слабого за слабость его постигает то, что постигло стража моря со стороны птицы тытава».

Панч. Пурн. (с. 97):

Глупец, затеявший вражду, не зная сил противника,
Потерпит наказание, как от титтибхи океан.

Нам неизвестен тибетский или монгольский фольклорный вариант этой истории. Однако мы можем утверждать, что мотив вечной вражды Гаруды со змеями (нагами) в Тибете и Монголии в частности и в Центральной Азии вообще пользуется большой популярностью. Для фольклора народов Центральной Азии и Южной Сибири, скажем, характерен эпизод: «Гигантский змей (например, Аврага могой) выходит из океана в отсутствие Гаруды и нападает на его гнездо. Герой убивает змея, и благодарный Гаруда становится его чудесным помощником» [139, т. 1, с. 267].

54. Иноверец Махешвари[49]

Махешвари намеревался подчинить себе богов, но не смог. Однажды он, прочитав магические формулы для воскрешения трупа и посыпав тело пеплом, явился на собрание богов. Они начали издеваться над ним. Когда Брахма хотел рассказать остальным божествам историю Махешвари, тот убил его. Затем он раскаялся. Надев слоновую шкуру и костяные украшения, с черепом в руках он пошел скитаться. В многолюдных местах он устраивал зрелища: плясал и прыгал. Однако люди презирали иноверца, сравнивая его со злым духом.

1. Ср. Шэйрабгоча «Комментарий к хвале Превзошедшему небожителей», с. 165—167.

55. Бедняк и дохлая мышь

Когда в вещах богача нашлась дохлая мышь, он сказал, что и на этом можно нажиться. Бедняк взял эту падаль, пошел на рынок и продал. Занимаясь спекуляцией, он постепенно разбогател.

1. Джатака № 4; Шаванн, № 22;Калила и Димна, Глава XVIII [211]; Катхасаритсагара, гл. VI, с. 33—34; об остальных параллелях см.: Шаванн, т. IV, с. 96—97.

56. Вишну и Хираньякашипу

Царь дайтьев Хираньякашипу, получивший от Махешвари дар неуязвимости, пережил своих сыновей. Однажды он сказал младшему сыну: «Или ты будешь восхвалять меня, или уйдешь прочь». Юноша ушел на чужбину. Там к нему явился Вишну в облике человека, спросил, что произошло, и выучил его стихам, прославляющим Вишну как единственное в мире существо, способное проникать во все[50]. Юноша возвратился к отцу и прочитал ему эти стихи. Разгневанный Хираньякашипу ударил рукой по стыку решетчатой стены и двери у юрты и злорадно спросил: «Он что, и сюда, скажешь, проник?» Но оттуда и в самом деле выскочил Вишну в образе существа с человеческим телом и львиной головой и растерзал его.

1. Аватары Вишну, четвертая аватара; Шэйрабгоча «Комментарий к хвале Превзошедшему небожителей», с. 178—179.

2в. Ср. «Повесть о Кэснэ-хане» [67, т. 2, с. 336].

Вышеприведенная история представляет собой четвертую аватару Вишну. Следует отметить, что с ней типологически сближается один из рассказов в монгольской «Повести о Кэснэ-хане». Там мангус по имени Харна, получивший дар неуязвимости от Махадевы, собирается умертвить своего сына за то, что он слушал учение Кэснэ-хана. Но сын убивает отца таким же образом, каким Вишну в нашем случае убил царя дайтьев.

В монгольских редакциях рассматриваемой истории бросается в глаза одна деталь: Вишну выскакивает в облике получеловека и полульва оттуда, где соединяются решетчатая стена и дверь юрты (т.е. из той части юрты, которая по-монгольски называется «хатавч»), в то время как в индийской мифологической традиции он выходит из колонны дворца [246, с. 123]. В тибетских редакциях этот «стык» передается словом them-pa, которое означает «порог», но в старых словарях подчас переводится монгольским «хатавч», потому что последнее обозначает еще и смежное с первым понятие: нижнюю часть стены по обеим сторонам двери у юрты, т.е. ту часть, что вплотную примыкает к порогу. Может быть, с этим и связано использование в нашем тексте данного слова. Однако как строгий термин оно не имеет и не может иметь эквивалента в тибетском языке и тем более в санскрите, потому оно придает монгольскому тексту истории особый, национальный колорит (по сравнению, скажем, с соответствующей аватарой).

57. История Пуньябалы

У одного царя было пятеро сыновей. Их звали: Наделенный красотой, Усердный, Обладающий мастерством, Мудрый и Сила добродетели (Пуньябала). Однажды они собрались в саду и заспорили о том, что нужно человеку для достижения цели. Не сойдясь во мнении, они решили узнать это на чужбине. Когда братья прибыли в одну страну, тамошние жители, увидев Наделенного красотой, сразу почувствовали к нему расположение и поднесли ему дары. Усердный вытащил из бурной реки сандаловое дерево и за счет полученных доходов стал поддерживать свою жизнь. На эти же средства приходилось существовать и Обладающему мастерством. Мудрый стал жить за счет имущества, доставшегося ему, когда два торговца раздавали милостыню на радостях, что они наконец после длительной ссоры опять подружились.

А Пуньябала стал жить в доме одного бедняка. Благодаря его добродетели семья домохозяина разбогатела. Более того, каждому жителю этой страны были различного рода счастливые предзнаменования. Пуньябала прославился своей добродетелью.

Однажды к нему обратился за помощью человек с отсеченными по царскому закону руками и ногами. Он томился жаждой. Пуньябала напоил его своей кровью и, отрубив свои руки и ноги, произнес молитву, чтобы они приросли к тому человеку. Просьба его была исполнена. Земля содрогнулась. Хормуста, приняв облик брахмана, прибыл к Пуньябале, чтобы испытать его. У Пуньябалы благодаря правдивости его речи снова появились руки и ноги.

Царь той страны умер, не оставив после себя наследника трона. Восхищенные добродетелями и благими деяниями Пуньябалы, люди возвели его на престол. С тех пор в стране прекратились споры и драки, грабежи и воровство, голод и болезни. Услышав обо всем этом, отец Пуньябалы прибыл туда и тоже передал сыну свою корону, сославшись на свою старость. Пуньябала достиг такого блаженства благодаря тому, что в прежнем рождении он добродетелями своими накопил много заслуг.

1. Монгольский печатный Канджур, т. 92 (т. 33 раздела «Разные сутры»), л. 1—30; [243, Канджур, № 1016].

2в. «Сказание нектарного закона», 43а.

3. Ср. АаТ, 840 В*.

В «Сказании нектарного закона» есть несколько иная редакция данного произведения. В отличие от нашей редакции там выступают, например, четыре брата: Сила мудрости, Сила ловкости, Сила усердия и Сила добродетели. Если в нашем случае они сами уходят в чужие края, не дав знать отцу, то там, наоборот, отец их отправляет с целью определить, кто из них лучший. На чужбине Сила мудрости становится монахом, Сила ловкости — кучером царя, а Сила усердия вытаскивает из моря сандаловое дерево, которое служит ему источником доходов и т.д. По сравнению с нашей историей эта редакция заметно короче и не содержит в себе рассказа Будды о прежнем рождении Силы добродетели.

58. Голуби, муж и жена

В одном лесу жили голуби, муж и жена. Однажды муж отправился в другую страну, оставив жене на хранение семена растения, которые он собрал летом. В его отсутствие семена подсохли и уменьшились в объеме. Возвратившись домой, муж решил, что это жена их съела, и убил ее. Позже от влаги семена набухли, и муж раскаялся в своем необдуманном поступке.

1. Калила и Димна, Глава об Иладе, Шадираме и Ирахт, с. 204; [234, с. 54]; Шаванн, № 331; Бёдкер, 113; ср. также: Бёдкер, 114.

2в. Вставные рассказы (особенно второй рассказ) в монгольской повести «Царь Хашан, его жена и мудрый министр» [105, с. 4—5].

2г. Лёринц, 64; [151, с. 46—47].

3. АаТ, 178 А.

Наша история ближе к соответствующему рассказу в «Калиле и Димне», нежели, например, к буддийским повествованиям, приведенным в качестве параллелей к ней А. Шифнером [234, с. 54] и Э. Шаванном. Сходные с ней произведения бытуют в монгольской литературе и вне комментариев к «Субхашите». Так, в повести «Царь Хашан, его жена и мудрый министр», о которой сообщает Б.Я. Владимирцов [105, с. 4—5], есть два вставных рассказа: один об удодах, муже и жене, другой о воробье и воробьихе. Оба они имеют определенное сходство с нашей историей. Кроме того, рассматриваемый сюжет встречается и в монгольской фольклорной традиции. Вариант, записанный Б. Ринченом в Хубсугульском аймаке МНР, в основном воспроизводит сюжет истории о воробьях из повести «Царь Хашан, его жена и мудрый министр». У Л. Лёринца также учтена одна калмыцкая сказка, где голубка в отсутствие самца роняет в море единственное зерно и из-за этого ее ожидает та же участь, которая постигла в нашей редакции голубку-жену.

59. Старый монах и царь Дхармапала

Когда старый малограмотный монах захотел учиться наукам, царь Дхармапала, показав ему на сухое дерево, сказал, что если он станет мудрым, то на этом дереве вырастут фрукты. Монах за короткий промежуток времени сумел стать образованным и потребовал, чтобы царь принес ему фруктов с сухого дерева. Царь, обрадовавшись его успехам, оказал ему почести и поддержку. Монах прославился как великий учитель Бхаганда.

60. Рассказ о Рамане

Дашагрива, десятиглавый повелитель мангусов (ракшасов), совершил жертвоприношение Махешваре и получил от него дар бессмертия (он бессмертен, пока не отрежут его лошадиную голову). Когда у Дашагривы родилась дочь, астрологи предсказали, что она принесет царству мангусов гибель. Девочку заключили в ящик и бросили в море. Ее нашел один крестьянин, вырастил и впоследствии отдал в жены царю Рамане. Она получила имя Сита. Рамана

со своей женой и братом Куманой ушел жить в лес, поручив государственные дела младшему брату Бхимасене.

В лесу появился Дашагрива в облике антилопы. Рамана погнался за ним, но в конце концов потерял его из виду. Оставив Ситу одну, Кумана тоже пошел за Раманой. Между тем Дашагрива похитил Ситу.

Узнав это, Рамана отправился на поиски жены. Ему встретились две борющиеся обезьяны — Балин и Сугрива. Сугрива просил Раману помочь ему одолеть врага. Рамана согласился и убил Балина стрелой из лука. Платя за услугу, Сугрива послал своего советника Халуманьджу за Ситой. Тот разыскал Ситу на Ланке, но сам попал в плен к мангусам. Решив предать пленника смерти, мангусы по его же просьбе подожгли ему хвост, обернутый в пропитанные маслом тряпки, а он учинил пожар в городе мангусов и возвратился к Рамане.

Войска Раманы построили мост через море и переправились на остров. Там у них завязалась битва с мангусами. Халуманьджу указал Рамане уязвимое место на теле повелителя мангусов — его лошадиную голову, и Рамана убил его, поразив голову смертоносной стрелой. Младший брат Дашагривы Кумбхакарна, мстя за смерть брата, высосал плоть и кровь у всех воинов Раманы, оставив только их скелеты. В живых остались лишь двое: сам Рамана и Халуманьджу. Последний принес лекарственные травы с горы Кайласы и оживил погибших. Рамана нашел Ситу и вместе с ней благополучно вернулся на родину.

1. [90а]; Катхасаритсагара, гл. CVII; Тексты «Хитопадеши» на персидском языке и на хинди (см. [205, с. 65]).

2а, в. Тибетские и монгольские версии, их русские переводы и библиографию см. [115, 117].

2г. Лёринц, 34.

3. Ср. АаТ, 400[51].

61. Картика и его дядя

Молодой бог Картика в течении длительного времени сражался с асурой Накшатрой (?)[52], но не смог справиться с ним. Наконец, получив от матери Умы[53] копье, он убил противника. Тут воины Накшатры обратились к дяде Картики за покровительством и нашли у него убежище. Явившись к дяде, Картика потребовал передать их в его распоряжение. Дядя не согласился. Тогда племянник решил силой отнять их у дяди и вступил с ним в бой. Он убил дядю, проколов его копьем.

1. Шэйрабгоча «Комментарий к хвале Превзошедшему небожителей», с. 171—173.

Наша редакция в сравнении с текстом Шэйрабгочи значительно короче. Особенно сокращена она у анонимного автора, Чахаргэбши и Суматиратны. У Шэйрабгочи Картика, требуя передать в его распоряжение остатки вражеских войск, посылает гонца к дяде, в то время как в нашей редакции он сам прибывает к нему. Такое расхождение возникло, может быть, в результате сокращения.

У Цултимбала применяется любопытный образ, отсутствующий не только у Ринченбала, но и у Шэйрабгочи: Ума дает Картике такое копье, которое непременно попадает в цель, а когда попадает в цель, непременно поражает ее.

62. Голубь Читрагрива и его друзья

Голубь по имени Читрагрива вместе со своими друзьями попался в сети охотника. Когда к ним подошел охотник, голуби по совету Читрагривы притворились мертвыми. Как только охотник отвязал веревку, они все одновременно взлетели, увлекая с собой сети. Они прилетели к другу Читрагривы — мыши по имени Хиранья. Мышь перегрызла сети и высвободила их.

Прослышав об этом, ворон по имени Тайно перемещающийся, газель по имени Читранга и черепаха по имени Мантхарака подружились с Хираньей.

Однажды охотник тетивой лука поймал черепаху. Она закричала во весь голос. Голубь и газель догадались, что с черепахой случилось несчастье, и сообщили об этом мыши. По указанию Хираньи газель легла, притворившись мертвой, на дороге охотника. Последний, увидев ее, оставил черепаху и бросился к ней. Однако, быстро вскочив, газель убежала. А ворон принес черепаху к мыши, которая разгрызла тетиву и выпустила ее на волю.

1. Панч. Пурн., II, рамочный рассказ; Калила и Димна, Глава о вороне и голубе-вяхире, крысе, черепахе и газели, с. 143—159; Хитопадеша, I, 1; ТРо, 223 В; Бёдкер, 735, 730; см. еще: Бёдкер, 500—502, 700, 1056 и т.д. Ср. также: Джатака № 33; Шаванн, № 182; ТРо, 233 А.

2в. «Повесть об Арджи Борджи хане», гл. VIII [67, т. 2, с. 313—314].

2г. Лёринц, 17 А, В; [65, с. 78—86].

3. Бёдкер, 735, 730, АаТ 233 В.

Наша история, несмотря на ее краткость, сохраняет все основные сюжетные компоненты соответствующего рассказа в ряде редакций «Панчатантры». Более того, собственные имена персонажей в них по смыслу совпадают. См. таблицу 7.

Исключение тут составляет только имя ворона — санскр. Laghupatanaka («Быстро летающий»), тиб. gsang-ḃar rgyu-ḃa («Тайно передвигающийся»), монг. niγuǰu yabuγči («Тайно передвигающийся»). Объяснение этому мы не нашли в текстах, которые могли быть источниками данного рассказа. Может быть, такое расхождение произошло на тибетской почве в результате описки и дальнейших искажений со стороны редакторов или переписчиков [например, следующим образом: mgyogs-par rgyu-ḃa («Быстро передвигающийся») → lkog-tu rgyu-ḃa («Втихомолку передвигающийся») → gsang-ḃar rgyu-ḃa («Тайно передвигающийся»)].

Что касается других гипотетических источников — джатаки, вставного повествования в «Махабхарате», ряда устных версий и вариантов и т.д., — то они сходятся с нашей историей только в одном мотиве: птицы, попавшие в сети, избегают смерти благодаря своим

«Панчатантра» санскр.:		Комментарий к «Субхашите» тиб.:	Комментарий к «Субхашите» монг.:
Голубь	Citragrīva («С пестрой шеей»)	ri-mo'i mgrin-pa-can («С полосатой шеей»)	eriyen qoγulai-tu («С пестрой шеей»)
Мышь	Hiraṇya («Золотая»)	dbyig-ldan («Драгоценная»)	erdeni-tü («Драгоценная»)
Черепаха	Mantharaka («Медленная»)	dal-gyis 'gro-ba («Медленно идущая»)	alaγur yabuγči («Медленно идущая»)
Газель	Citrāṅga («Пестрая»)	ri-mo'i lus-can[34] («С полосатым телом»)	ǰiruγ-un bey-e-tü («С живописным телом»)

согласным действиям. Прочих сюжетных компонентов, которые известны по нашей истории и по отдельным редакциям «Панчатантры», там вовсе нет. В джатаке и «Махабхарате», например, спасшиеся от смерти птицы ссорятся между собой и в конце концов становятся добычей охотника и т.д. С этими историями перекликаются начало главы VIII монгольской «Повести об Арджи Борджи хане» («Семьдесят один попугай») и монгольские народные сказки, значащиеся в Указателе Л. Лёринца под № 170 А, В.

В «Повести» попавшие в сети попугаи по совету своего умного товарища притворяются мертвыми. Птицелов стал выбрасывать их из сетей по одному, но, когда он выбросил семидесятого попугая, у него из-за пояса выпала дубинка и стукнула о камень. Остальные попугаи, решив, что это звук от падения последнего попугая, взмыли вверх. Таким образом, умный попугай остался в руках птицелова. Далее сюжет развивается в направлении, в какой-то мере сходном с обрамлением «Шукасаптати»: охотник продает попугая одному богачу, тот, отправляясь в путь, оставляет умную птицу стражем своей распутной жены, и каждый раз, когда жена богача собирается уйти на свидание с мужчиной, попугай рассказывает ей поучительную историю, предостерегая ее от легкомысленного поступка. Это продолжается до тех пор, пока муж не возвращается домой.

Один из более полных устных вариантов этой же сказки из «Повести об Арджи Борджи хане» издан в сборнике «Монгольские народные сказки и легенды» [65, с. 78—86]. Кстати, в монгольской сказке, учтенной в Указателе Л. Лёринца под № 170 В, продолжение сюжета несколько иное: спасая товарищей, умный попугай остается один в сетях и попадает к дочери хана. Она выбрасывает попугая, выщипав ему перья. Крыса и ворон оказывают ему помощь. Он прячется в статуе Будды и мстит дочери хана.

63. Учитель иноверцев Пурна

Стараясь быть похожим на Будду, Пурна в гостях у Джъётишки попал в смешное положение: по его словам, он издалека разглядел двух похотливых обезьян, которые, наслаждаясь, упали с дерева и разбились насмерть, однако он не смог разглядеть, что перед ним под кашей находятся овощи. Затем, выходя из дворца, Пурна ударился головой о дверь и расшиб себе лоб. Разозлившись, он пошел к своему стороннику Шригупте и уговорил его убить Гаутаму за то, что ученики Будды оскорбили его. Шригупта выкопал у своих ворот яму, развел в ней огонь и накрыл ее тонкой материей, чтобы ничего не было заметно. Потом он отравил угощения и пригласил Будду и его окружение к себе в гости. Но лишь только Будда коснулся ногой земли у ворот, где была вырыта яма, как на ее месте образовалось озеро. Шригупта был настолько поражен, что тотчас же извинился перед Буддой и бросился заменять отравленные блюда, но Будда сказал, что они никому не причинят вреда. И действительно, ничего плохого не случилось. Шригупта стал слушать учение и постиг истину.

1. Шаванн, № 176.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 92б—94а.

2б. [148, с. 404—406, № 7].

Судя по всему, история взята из канона. В китайской трипитаке (Шаванн, № 176) встречается ее более полный текст.

В фольклорной версии, записанной Г.Н. Потаниным [148, № 7] вместо Шригупты и Джъётишки фигурируют два друга — один иноверец, другой буддист. В отличие от нашей редакции там есть дополнительная часть: находясь в гостях у иноверцев, Будда предсказывает, что у беременной жены домохозяина родится мальчик, которому суждено впоследствии сделаться его учеником. Вопреки всяческим попыткам иноверцев избавиться от ребенка предсказание Будды сбывается: мальчик не только рождается целым и невредимым, но и становится одним из 84 индийских сиддхов.

Этот эпизод с предсказанием Будды является также компонентом одного повествования, находящегося в буддийском каноне (Шаванн, № 176). Но в противоположность фольклорной версии он стоит перед рассматриваемым сюжетом, что соответствует естественному ходу вещей, поскольку тут речь идет о рождении Джъётишки. По всей видимости, в устной версии последовательность эпизодов перепутана вследствие забвения рассказчиком ряда деталей.

В «Комментарии» Аджа Ёндзина наряду с частью, соответствующей нашей истории, совершенно в другом месте имеется еще и эпизод с предсказанием Будды (л. 37б—38б).

64. Звери и человек, вытащенные из колодца

См. КкКПЛ, рассказ № 21.

65. Обезьяна и Каландака

См. КкКПЛ, рассказ № 7.

66. Сурата и Хормуста

Хормуста послал к бодхисаттве Сурате жену, чтобы испытать его. Но тот не поддался обольщению красивой женщины. Однажды Сурата достал чинтамани и решил подарить его нищему. Много нищих пришло за чинтамани, но Сурата дал его не им, а царю Прасенаджиту как самому бедному, объяснив свой поступок так: «Нищ тот, кто не насыщается своей добычей, а богат тот, в ком ни от чего не просыпается жадность».

1. [243, Канджур, № 760 (27)].

2а. Балдан-Еши, 59а—59б.

2в. «Сказание нектарного закона», 23а—23б.

История, как сказано в конце, представляет собой переложение сутры «Ответ Сураты» из раздела Канджура «Куча драгоценностей». У Балдан-Еши и в ойрат-калмыцком «Сказании нектарного закона» встречается та же история без особых изменений.

67. Свака — убийца матери

Парень по имени Свака убил мать за то, что она запретила ему ходить на свидание к одной девушке. Когда он рассказал об этом девушке, она в страхе бросилась от него бежать, забралась на крышу дома и стала кричать: «Вор идет!» Свака убежал домой, а затем распространил слух, что его мать убили воры. Но вскоре, раскаявшись в своем поступке, он постригся в монахи и стал серьезно заниматься богоугодными делами. После смерти Свака возродился сначала в аду, а затем в стране четырех Махараджей.

2а. Намек на эту историю см. в «Ступенях пути просветления» Дзонхапы (см. [163, вып. 2, с. 204]).

2в. «Сказание нектарного закона», 40б—41а.

68. Уттраяна и его сын

Бимбисара и Уттраяна обменивались подарками. Однажды Уттраяна послал Бимбисаре драгоценные доспехи и получил в ответ портрет Будды. Это вызвало у Уттраяны набожные чувства. Возведя на престол своего сына Шикхина, он сам принял у Будды монашество. Однако Шикхин вел себя греховно: сняв с должности верных министров Хируку и Бхируку, он стал полагаться на двух коварных министров. Услышав об этом, Уттраяна направился в свой город с намерением помочь сыну. Два коварных министра уговорили Шикхина послать навстречу отцу палача. Палач убил Уттраяну.

Как-то раз Шикхин увидел Махакатьяяну, идущего за подаянием, и заставил своих подданных бросать в него землей. Из-за этого пошел земляной дождь, и город был целиком засыпан землей.

Когда спросили о причине, Будда рассказал следующее: «В одном из прежних рождений Шикхин был дочерью некоего человека. Никто ее не брал в жены, хотя она уже достигла брачного возраста. Однажды она выбрасывала золу за крепостную стену, и зола попала

на голову одного риши. В тот же день кто-то попросил руки этой девушки. С тех пор распространился нелепый обычай посыпать голову риши или родителей золой, когда девушки хотят выйти замуж».

2а. Лхабриганба, 86б—88а; Аджа Ёндзин «Комментарий», 12а—12б; Джура Ёндзин, 440а—444а.

2в. Лобсанцэрин, 258б—261б.

69. Махакатьяяна и царь Чанда-Прадьёта

Царь Прадъёта страдал бессонницей. Поэтому каждую ночь он устраивал смотр часовых и убивал тех, кто спал на посту. Один часовой поставил вместо себя на пост бедняка по имени Гандхарер, дав ему деньги. Бедняк хорошо выдержал проверку царя. С тех пор каждый, кто назначался часовым, стал нанимать Гандхарера. Повелось так: царь приходил по ночам к бедняку, а тот говорил ему всякие умные вещи («Если дашь гусю молоко с водой, то он выпьет молоко, отделив его от воды», «Вес простой конопли равен весу конопли, спрессованной ударами молотка» и т.п.). Восхищенный его осведомленностью, царь спросил у него про причину своей бессонницы. «Причина в том, что вы, государь, родились от скорпиона», — сказал Гандхарер. Его слова подтвердила мать Прадъёты. Царь, решив избавиться от бессонницы, пригласил врача Дживаку. Тот передал ему через другого врача масло и, сказав, что это вино, сам убежал. Царь излечился.

Будда прислал Махакатьяяну для обращения Прадъёты. Махакатъяяна рассказал царю о девушке, которая, чтобы угостить его, продала свою косу. Царь взял ее в жены. Она стала известна под именем Шанта.

У жены сына кормчего родился от царя ребенок. Его передали Шанте и нарекли Гопалой.

В одной битве войска Прадъёты потерпели поражение и бежали. Во время бегства царь повстречал одного землепашца, который щедро его накормил. Позже царь сделал его своим министром. Этот министр прославился под именем Бхарата. Прадъёта также назначил пурогитой[55] одного брахмана, который по положению звезд узнал о похождениях царя с одной гетерой.

Как-то после подавления бунта Бхарата привез с собой от Пандавов девушку, все тело которой было покрыто язвами. Ее вылечили и дали имя Тара. Царь взял ее в жены. Однажды она забралась ему на спину и попросила, чтобы он заржал, как конь. Узнав об этом, пурогита намекнул царю на неприличность такого поступка. По приказу царя Бхарата начал интриговать против пурогиты; последний по совету своей жены, которую, в свою очередь, подговорила жена Бхараты, обрил голову и предстал перед придворными в смешном виде. Несколько позже пурогита с позволения царя ответил Бхарате тем же. Превратив скелет в красавицу, он устроил дело так, что Бхарата не устоял и овладел ею. Царь застал его, когда он спал, обнимая скелет.

Для испытания своего сына Гопалы царь на короткий срок поручил ему государственные дела. Гопала управлял государством достойно, но слишком снисходительно относился к развратникам. Тогда Прадъёта придумал иной способ проверки: по его приказу один человек вступил в связь с женой Гопалы. Однако и это не возмутило Гопалу.

Вскоре после этого царь разрешил своим женам проводить время с другими мужчинами и стал выпускать их из дворца. Удаяна, царь страны Каушамби, прослышав об этом, приехал туда и вступил в связь с Тарой из Пандавов. Его поймали с помощью хитрой уловки, но, поскольку он умел укрощать слонов, Прадъёта, прежде чем казнить пленника, сначала решил заставить его выучить этому искусству свою дочь Васавадатту. Однако Удаяна с помощью сестры своего министра обольстил царевну и вместе с ней бежал в свое царство. Затем он пленил Прадъёту и заставил его работать на мельнице. Васавадатта узнала об этом и затаила злобу на мужа. Хотя позже Прадъёту отпустили обратно, Васавадатта отомстила Удаяне: она спихнула его с края крепостной стены, оставив на съедение двум псам, обученным питаться человечиной. За это ее сожгли.

По требованию брахманов царь Прадъёта возвращался однажды домой от одной гетеры. Чтобы никто его не видел, он вошел во дворец не через большие ворота, а через сточный канал. Однако две девочки-ракшаски заметили его. Поэтому царь учинил расправу над 500 ракшасов и 80 000 брахманов.

Прадъёта был встревожен, увидев восемь разных снов. Об их значении он спросил у Махакатьяяны. Тот утешил царя, раскрыв ему значение каждого сна.

Прадъёта поссорился с женой Шантой из-за пустяков и в гневе дал приказ Бхарате убить ее. Умный министр спрятал царицу. Несколько дней спустя царь начал тосковать по жене и спросил о ней у Бхараты. Министр ответил, что он убил ее. Между ними завязался длинный спор, в котором министр отличился остроумием и красноречием. Бхарата наконец привел Шанту и отдал царю.

1. [243, Канджур, № 1030 (?); 234; 227, с. 186—190]; Шаванн, № 411, 499; Калила и Димна, Глава об Иладе, Шадираме и Ирахт, с. 194—219; см. также сходные мотивы: Панч. Пурн., IV, 6.

2а. Аджа Ёндзин «Комментарий», 73а—75а, 84б—86б; о другой тибетской версии, переведенной К. Марксом на английский язык, см. [105, с. 3].

2в. Повесть «Царь Хашан, его жена и мудрый министр» (см. о ней [105, с. 3—5]); «Сказание нектарного закона», 21б—22а; ср. также [8][56].

3. Ср. Аат, 813*.

У Ринченбала и Цултимбала приводится лишь один эпизод, рассказывающий о том, как Дживака избавил Прадъёту от бессонницы.

Наша редакция, как это сказано в ее конце, взята из «Винайя-васту» (Канджур) и сходится с историей из тибетского канона, переведенной А. Шифнером на немецкий язык [234]. Текст этой истории в нашем

случае несколько сокращен, но зато ни один из ее сюжетных ходов не упущен.

Наряду с целостной редакцией истории, каковой является переведенный А. Шифнером текст (соответственно и наш), некоторые ее части в виде самостоятельных рассказов обнаруживаются также в каноне в различных местах (см., например, рассказы в палийском и китайском канонах). Отдельные ее части встречаются также и в неканонических произведениях тибетской и монгольской литератур. Среди них особую редакцию составляет монгольская повесть «Царь Хашан, его жена и мудрый министр», которая была известна «в отдельных списках у разных монгольских племен — у бурят, в Северо-западной Монголии и у волжских калмыков» [105, с. 3].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В Тибете и Монголии создавались и пользовались большой популярностью различные сочинения, представляющие собой своды сказок. Среди них есть и образцы комментаторской литературы, которые по содержанию можно разбить на две группы — комментарии к дидактическим трактатам и комментарии к религиозно-философским трудам.

Будучи произведениями официальной комментаторской литературы, они в какой-то мере имели функциональный, утилитарный характер. Изложение увлекательных историй было в них не самоцелью, но лишь средством для иллюстрирования каждой «сокровенной», с точки зрения средневековых книжников, поучительной мысли или философского положения. Однако сама беллетристичность этих сюжетов предполагала возможность превращения подобных комментариев в предмет развлекательного чтения. Так и вышло. Занимательность сюжетов, отодвигая на второй план внелитературную функциональность комментариев, постепенно взяла верх над их дидактической и философской направленностью. Это особенно видно на примере рассматриваемых нами комментариев к «Капле, питающей людей» и комментариев к «Субхашите».

В период с XIII до XIX в. из-под пера тибетских и монгольских авторов вышло много таких комментариев, которые следует рассматривать как самостоятельные сочинения, созданные в рамках определенной литературной традиции. Они имели очень широкое хождение в Тибете и Монголии в рукописях; некоторые из них даже издавались ксилографическим и литографическим способами. При этом со стороны переводчиков, редакторов и переписчиков допускалось весьма вольное обращение с текстами комментариев (что вообще характерно для литературной практики средневекового типа). Это привело к появлению многочисленных вариантов и редакций внутри одного и того же комментария. Ныне нам известно 6 комментариев к «Капле, питающей людей» (из них 2 тибетских, остальные монгольские) и 5 комментариев к «Субхашите» (из них 3 тибетских и 2 монгольских).

Первый комментарий к «Субхашите», созданной тибетцем Ринченбалом, появился еще при жизни Сакья-пандиты, автора основного стихотворного трактата. Что же касается комментариев к «Капле, питающей людей», то текстологический анализ двух тибет-

ских сочинений, первичных по отношению к монгольским и составленных в период между XIII и XVII вв., позволяет предположить, что среди них «Поэзия дхармы» написана раньше всех. Традиция создания на основе сказочных сюжетов комментариев к «Капле, питающей людей» и «Субхашите» продолжается вплоть до XIX в., самые поздние комментарии к обоим трактатам принадлежат перу бурятского писателя Суматиратны (1821—1907).

На основании колофонных и других данных, а также путем текстологического анализа различных списков и изданий можно установить соотношение всех комментариев каждой группы (т.е. комментариев к «Капле, питающей людей» и комментариев к «Субхашите»), их преемственную связь и последовательность их появления.

Каждый комментарий имеет свои особенности, свое превосходство по сравнению с остальными сочинениями той же группы. Одним из них присуща композиционная стройность, другим — заметный отход от канона комментаторской литературы, третьим — большее число сюжетов, отсутствующих в других комментариях, и т.д. Но при всем этом все они, вместе взятые, составляют довольно целостную картину, дополняя друг друга.

Наряду со своими специфическими признаками комментарии каждой группы обнаруживают и определенное сходство, объяснимое не только общностью объекта комментирования, но также их преемственной связью. Прежде всего наиболее устойчивой чертой является их одинаковое композиционное построение, продиктованное структурой соответствующих трактатов. Несмотря на попытки отдельных авторов усовершенствовать композицию своих сочинений, все же основной корпус комментариев всегда остается без существенных изменений. В комментариях к обоим трактатам одни и те же сюжеты (это преимущественно сказки, упомянутые в основных трактатах) часто повторяются, переходят из одного комментария в другой. Однако надо заметить, что одни и те же фабульные повествования представляют собой во многих случаях разные редакции, имеющие существенные расхождения, которые невозможно объяснить одними только искажениями переписчиков. Создается впечатление, что в рамках этой повторяемости уже имел место творческий акт — сознательная переработка текста.

Если все сочинения каждой из рассматриваемых групп расссматривать в диахроническом плане, то не так трудно обнаружить, что в них количество повествовательных единиц часто варьируется, причем постепенно оно возрастает. Самое интересное, что расширение сказочного состава каждого комментария, казалось бы раз и навсегда предопределенного основным трактатом, где даются намеки на конкретные сюжеты, происходит главным образом за счет не упомянутых в основном трактате историй. Такие добавления, сделанные комментаторами в основном по собственной инициативе, составляют почти половину всех историй каждого комментария.

Параллельно с этим возрастает и количество моральных сентенций, присоединяемых к тем или иным историям и выдержанных исключительно в духе соответствующих четверостиший, а порою и

попросту повторяющих отдельные их строки. У некоторых авторов тяга к морализации вполне объяснима стремлением вернуть своим комментариям дух дидактизма, подчеркнуть непосредственную связь этих сочинений с комментируемыми трактатами (постепенное возрастание развлекательных начал в комментариях влекло за собой затушевывание их первоначальной дидактической направленности), так как сохранение идейного и композиционного единства комментариев было невозможно без сохранения органической связи их повествовательных и дидактических элементов.

Суммируя наши наблюдения над эволюцией рассматриваемых сборников, первоначально имевших исключительно дидактические цели (что выражалось главным образом в их зачинах и концовках), следует подчеркнуть, что морализаторская направленность постепенно ослабевала и сходила на нет (прежде всего в списках, широко бытующих в народе), а это превращало их просто в предмет увлекательного чтения, потребность в котором была весьма сильной. Вероятно, осознавая данный процесс, некоторые авторы (в частности, Суматиратна) пытались противостоять ему и возвращали повествованиям их дидактический заряд, восстанавливая морализирующие сентенции в началах и концовках рассказов или даже вкладывая их в уста персонажей.

Рассматриваемые комментарии носят в основном полусветский характер, что обусловлено непременным наличием в самих комментируемых трактатах двух начал — светского и религиозного. Пропорция светского и религиозного, конечно, неодинакова в различных комментариях. Неустойчивость этой пропорции становится наглядной при сопоставительном изучении комментариев внутри каждой группы. Таким путем среди наших комментариев можно обнаружить и совершенно светские сочинения, очищенные от всякого рода «примесей», свойственных произведениям комментаторской литературы («Драгоценное украшение» — монгольский комментарий к «Капле, питающей людей», комментарий Чахар-гэбши к «Субхашите»).

Рассматриваемые комментарии созданы преимущественно на основе иноземного материала (повествования чисто местного происхождения в них исчисляются единицами). В этом отношении они уступают, например, комментариям к религиозно-философским трактатам, которые во множестве вбирали в себя сказки, предания, легенды из местного фольклора. Однако иноземный материал подвергается тут значительной обработке, дополняется, контаминируется или сокращается, в какой-то степени соединяется с местной литературно-фольклорной традицией. Более того, встречается много историй, параллели которым трудно обнаружить в санскритской литературе. Определенная часть их вполне может быть местного происхождения.

Эти сюжеты заимствованы комментаторами из различных источников, в том числе, может быть, и из фольклора. Есть и истории с сюжетами, находящими более близкие соответствия в «Панчатантре» (в комментариях в «Капле, питающей людей» — «Женщина

и лиса», «Обезьяна и Каландака», «Обезьяна и черепаха»; в комментариях к «Субхашите» — «Черепаха и гуси», «Зайцы и слоны», «Брахман Ишабхути», «Голубь Читрагрива» и т.д.). Но все наши сюжеты все же нельзя возводить к одной лишь «Панчатантре», хотя ученые, начиная с Б.Я. Владимирцова, и называли их «рассказами из „Панчатантры"». В своем целостном виде наши комментарии тем более не могут представлять какую-нибудь особую версию «Панчатантры».

В том, что комментаторы использовали не один источник, убедиться нетрудно. Об этом свидетельствуют и признания отдельных авторов, и конкретные указания на источники, данные в конце целого ряда историй, и, наконец, сравнение текстов рассказов с их возможными источниками. Происхождение каждого отдельно взятого сюжета в принципе можно исследовать.

Большинство этих сюжетов пользовалось в Тибете и в Монголии широкой популярностью также за пределами комментариев к «Капле, питающей людей» и «Субхашите». Они включались в состав сочинений местных авторов, а многие даже еще до создания рассматриваемых комментариев были известны по сочинениям тибетских литераторов Лхабриганбы (XII в.), Шэйрабдорджэ (XII в.) и др. Вообще подобные сюжеты могли попадать в те или иные книги из разных источников, но в ряде сочинений они были заимствованы непосредственно из наших комментариев [в сочинениях тибетского писателя Джура Ёндзина (XVIII—XIX вв.) и монгольских писателей Сумба Ханбо (1704—1788), Лобсанцэрина (XIX—XX вв.) и др.]. В различных вариантах и версиях они также широко бытуют в устной традиции обеих стран. Можно констатировать, что степень их распространенности, трансформированности и усвоенности в местных условиях так высока, что их трудно отличить от собственно тибетских и монгольских сказочных повествований. Надо отметить, что, несмотря на такую их распространенность в Тибете и Монголии (в том числе и в устном бытовании), значительная часть этих сюжетов до сих пор не стала достоянием научной общественности, не учтена в указателях сказочных сюжетов.

Комментарии к «Капле, питающей людей» и «Субхашите» принадлежат к числу наиболее значительных памятников тибето-монгольской литературы. Они, как и соответствующие стихотворные трактаты, являют собой характерные образцы органического слияния местной и чужой традиций.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

[1]В составе Данджура остались такие нитишастры, как «Сто мудрых изречений», «Древо мудрости» и «Капля, питающая людей» Нагарджуны; «Сокровищница стихов» Равигупты; «Сто стихов» Вараручи; «Ответы на вопросы Вималы — Драгоценные четки» Ачарьи Амогхаварши (по каталогу Т. Судзуки Амогходая [243, № 5825]); «Царская нитишастра» Чанакьи и «Нитишастра» Масуракши (см. [243, Данджур, № 5820—5827]).

Обзоры этих текстов, а также рассмотрение их влияния на тибетскую и монгольскую литературы см. [242, с.CXXXVIII-CXLVI; 242а, с. 103—107; 224]. См. также рецензию Л. Стернбаха на книгу С.К. Патхака [241]. На русском и монгольском языках см. [100; 102; 135; 136; 79, с. 362; 81, с. 12—21; 67, т. 2, с. 266—273; 74].

[2]Особенно популярна среди тибетцев и монголов была «Капля, питающая людей» Нагарджуны. На тибетский язык ее перевел тибетский переводчик Еши-дэ в сотрудничестве с индийским ученым Шилендра Бодхи в IX в. На монгольский язык она переводилась Лобсандандзином (XVIII в.), Дай гуоши Агванданпэлом (1700—1780), Чахар-гэбши Лобсанцултимом (1740—1810) и Суматиратной (Р. Номтоевым; 1821—1907). Тут обращает на себя внимание следующий факт: Лобсандандзин сделал свой перевод где-то в 1740-е годы, поскольку этот перевод был включен в монгольский Данджур, напечатанный в 1749 г., Дай гуоши Агванданпэл — в 1758 (1748?) г., а Чахар-гэбши — в 1770-е годы, т.е. все эти переводы относятся к одному и тому же периоду. Но все они осуществлены совершенно самостоятельно, без использования опыта друг друга.

[3]Тут говорится о «двух правилах» применительно к дидактической литературе. Этот термин часто употребляется также в других видах литературы в более конкретном значении — «союз светской и духовной власти». Об этом подробнее см. [98, с. 173—181; 201—205; 99, с. 95—100; 183—184].

[4]*Мичой и лхачой* Р.-А. Стейн переводит как «религия людей» и «религия богов». Об этих традициях подробнее см. [238, с. 159—163; 221; 237, с. 430].

[5]К числу ранних памятников назидательных изречений Восточного Тибета относится также один тангутский сборник, составленный в XII в. (см. [133]).

[6]Тибетский текст в транскрипции и английский перевод см. [248, с. 107—111]. В английском переводе Ф. Томаса допущено немало ошибок и неточностей. Поэтому при переводе этих примеров мы придерживались только тибетского подлинника.

[7]Перу Сакья-пандиты принадлежат две «Субхашиты»: одна из них — рассматриваемая нами «Сокровищница благих речений», другая — «Шастра, именуемая „Благие речения о главном правиле"» (см. [38]).

[8]См. [192, с. 6; 178 (примечания А. Шифнера к «Субхашите»); 183, с. 32; 215, с. X; 240, с. 24—27; 81, с.13; 102, с. 83—102].

[9]В данной работе приводится также китайский и тувинский варианты пословицы.

[10]Первая коллекция А.Г. Франке была опубликована вместе с английским переводом в 1900 г. (см. [193]).

[11]Вообще в Тибете бытует много пословиц, находящих близкие параллели в трактате Сакья-пандиты. В этом убеждают нас сборники тибетских пословиц и поговорок (см. [194; 190; 196;]). Мы не отрицаем того факта, что определенная часть

этих пословиц сложилась позднее и восходит к «Субхашите». Но среди пословиц, сходных с отдельными строфами «Субхашиты», мы можем обнаружить и более ранние образцы, послужившие основой для автора этого сочинения.

[12]«Субхашита», строфа № 243.

[13]«Субхашита», строфа № 298.

[14]«Субхашита» неоднократно переводилась на монгольский язык и распространялась среди монголов как в рукописях, так и в печатных изданиях. Первый ее перевод, принадлежащий Тарничи-тойну Сономгаре, появился уже в начале XIV в. (или, может быть, в конце XIII в.). В XVII в. на ойратско-монгольский язык ее перевел Заяпандита Намхай-Джамцо. В XVIII в. были сделаны новые переводы уратским Мэргэн-Даянчийн гэгэном Данбиджалцаном и Чахар-гэбши Лобсанцултимом. Первым из европейских ученых обратил внимание на «Субхашиту» венгерский тибетолог Чома де Кёрёш. Он опубликовал 234 ее строфы в переводе на английский язык. С тех пор «Субхашита» постоянно являлась предметом исследований, несколько раз издавалась и многократно переводилась на европейские языки (подробную библиографию см. [180]. На русском и монгольском языках см. [123; 102; 100; 71]).

[15]«Шастра, исследующая мудрость и глупость — гэлугпаская Субхашита, [именуемая] „Букет белых лотосов"» (см. [40]). Это сочинение переведено на монгольский язык в XIX в. бурятским литератором Агванлобсангалсанджинбой (см. [61, с. 560]).

[16]Эти выдержки цитируются по переводу Г.И. Михайлова (см. [141, с. 72]).

[17]Примеры цитируются по переводу А.В. Бадмаева [90, с. 215].

[18]Сведения об этом сочинении и его авторе, а также монгольский текст и русский перевод см. [120].

[19]Об этом мы узнали из колофона к тибетскому тексту сочинения, который раньше не был известен специалистам по монгольской литературе. Этот текст мы нашли недавно в Библиотеке восточного факультета ЛГУ [34]. Инвентарный № 1208, 57 л.; размер листа — 8,6×52,1 см.; на каждой стороне — по 6 строк. Пагинация тибетская. Каждый лист изготовлен ручным способом из трех кусков бумаги, склеенных в двух местах. Текст написан черной тушью по русской бумаге.

Текст тибетского оригинала дословно совпадает с текстом монгольского перевода, опубликованным Ц.-А. Дугар-Нимаевым. Колофон: «Следуя за двумя Субхашитами единственного духовного руководителя наших монголов Сакья-пандиты и прочими шастрами, „Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам", в котором в одно целое собрано все увиденное и исследованное [мною] за долгое время, [я], умеющий читать попугай, рабджамба Агван Лэг-шад, написал в бурятском кижингинском дацане северной стороны ради того, чтобы полными смысла словами сделать ясными внешние виды принимаемого и отвергаемого для некоторых мирян этого края. Между прочим, эту тысячу шлок из истинных слов, наставляющих тебя на обеты, я написал сначала на своем монгольском языке. Хотя этим в основном можно было удовлетвориться, для того чтобы представить на рассмотрение тех, кто не знает монгольской письменности и отдает предпочтение тибетской письменности, я написал также и на тибетском языке».

Первая часть этого колофона целиком воспроизводится в конце монгольского перевода сочинения. Там, видимо, сознательно опущена остальная его часть, содержащая сведения о том, что «Зерцало мудрости» написано сначала на монгольском языке и потом переведено на тибетский, поскольку Чойдаку Ванчукову снова пришлось перевести настоящее сочинение на родной язык, несмотря на наличие монгольского его оригинала. Тут неясно одно: для чего И.-Х. Гальшиеву вообще понадобилось иметь монгольский перевод наряду с монгольским оригиналом? Мы можем только предположить, что он, будучи тибетоязычным автором (а таковые часто не блистали знанием родного языка), не был доволен своим монгольским оригиналом и потому предложил перевести сочинение обратно с тибетского текста в надежде, что перевод получился лучше оригинала.

[20]Примеры цитируются по переводу Ц.-А. Дугар-Нимаева.

[21]Комментарий к «Букету белых лотосов» был написан в начале XIX в. известным тибетским литератором Аджа Ёндзин Янджан-Гави-Лодоем под заглавием «„Луч солнца", комментарий к шастре, исследующий мудрость и глупость, гэлугпаской Субхашите, [именуемой] „Букет белых лотосов"» (см. [19]). Его перевел на монгольский язык Агванлобсангалсанджинба в 1853 г. Этот перевод был два раза отпечатан ксилографическим способом в печатной мастерской бурятского цугольского дацана.

Его заглавие, согласно первому изданию (второе издание не имеет полного заглавия [2]), звучит так: «„Луч солнца,", комментарий к гэлугпаской Субхашите, исследующей мудрость и глупость, шастре, именуемой „Букет белых лотосов"» (см. [1]). Подробнее об этом комментарии и его монгольском переводе см. [61; 124].

[22]Другой вариант этой пословицы гласит:

Уйлъя гэвэл Ушаандарыг унш!
Инээе гэвэл Илдандийг унш! [79, с. 402]
Хочешь плакать — читай «Ушандар»!
Хочешь смеяться — читай «Ил-Данди»!

Под «Ил-Данди» тут подразумевается 39-я глава «Сутры о мудрости и глупости».

[23]См. [79, с. 5; 51, с. 394; 49, с. 7—8].

[24]См. [56, с. 267], а также [63, с. 136, 143].

[25]Эта строфа используется также в «Молитвенном стихотворении» Д. Рабджая и в западномонгольской народной песне «Лама-хранитель». См. [56, с. 269; 68, с. 115—117]. Кроме того, в Тибете она встречается в виде пословицы. См. [190, № 612].

[26]См. [140, с. 51; 66, с. 155; 108, с. 33].

[27]Вообще первые рассказы революционных монгольских писателей, подобно фабульным повествованиям в рассматриваемых нами комментариях, имели форму сказки и преследовали ту же цель — сделать нравоучительный вывод из рассказанного. Подробнее об этом см. [108, с. 33; 66, с. 86—87].

[28]Существуют исследования и публикации Т. Бенфея, Б. Юльга, Г. Гомбоева, Ц. Жамцарано, Р.О. Шора, Б.Я. Владимирцова, Букшан Бадма, Ц. Дамдинсурэна, Л. Лёринца и др. (см. в «Библиографии»). См. также публикации на старомонгольской графике [85, 86].

[29]См. [199, с. 241—244; 54]. Публикации на старомонгольской графике см. [82; 76; 77]. Существуют также исследования и публикации А. Руднева, Ц. Жамцарано, Ч. Бодена, Рагху Виры, С. Лохия, Б. Ринчена (см. в «Библиографии»). Один список тибетского текста «Повести об Арджи Борджи хане», опубликованного Рагху Вирой, хранится в Рукописном отделе ЛО ИВ АН под шифром А. 941.

[30]Текст издан в кн. [80, т. I, с. 161—228]. О Кадам-лэгбаме см. [107, с. 206—208; 154]. О сходстве рамки «Сказок тринадцати ступеней» с сюжетом обрамления «Шукасаптати» см. [162, с. 268—269].

[31]Об этих комментариях см. [58].

[32]См. [126; 64; 187; 118; 119]. Раньше мы предполагали, что лишь первая из трех глав комментария Джура Ёндзина к «Ламриму» («Ступеням пути просветления») издавалась ксилографическим способом, а другие оставались в рукописях. Тогда мы исходили из устных сведений стариков, согласно которым этот комментарий не был полностью напечатан в бурятском агинском дацане. Однако недавно в Рукописном отделе ЛО ИВ АН мы обнаружили агинские ксилографы как первой, так и второй глав. Издание первой главы хранится под шифром В. 943, а издание второй главы (в двух экземплярах) – под шифрами В. 931 и В. 970 (см. [23]).

ЧАСТЬ I

Глава I

[1]Текст, опубликованный Б.Я. Владимирцовым, позднее был переиздан во Внутренней Монголии [87]. Кроме того, есть сведения, что английский перевод монгольского «Драгоценного украшения», сделанный Стенли Фраем, опубликован «Библиотекой тибетских сочинений и архивов» [247а, с. 2]. Однако во время работы над настоящей монографией нам это издание осталось недоступным.

[2]Порядковые номера строф из основного трактата даются по изданию [81].

[3]Здесь мы придерживаемся в основном исследования акад. Ц. Дамдинсурэна, разделившего известные ему рукописи и ксилографы на 6 версий (а в ранних работах — на 7 версий). Однако в отличие от него мы рассматриваем их как отдельные сочинения, созданные в рамках определенной традиции, исходя прежде всего из того, что в них явственно проявляется замысел их авторов.

[4]Один из его списков был издан в МНР [81, с. 173—201].

[5]Следует добавить, что в монгольском переводе комментария Ринченбала к

«Субхашите», осуществленном Тарсан гэлоном в XVII в., встречаются истории из комментариев к «Капле, питающей людей» (тибетский оригинал Ринченбала относится к XIII в., но не содержит этих историй).

[6]Сводный текст сочинения см. [79, с. 368—380].

[7]Текст на старомонгольской графике см. [81, с. 149—170].

[8]Текст издан на кириллице отдельной книжкой (см. [53]).

[9]О жизни и творчестве Чахар-гэбши см. [97, с. 43—45; 46, с. 5—9; 210, с. 69—76; 201, с. 1—19; 48, с. 614—619].

[10]Этот ксилограф хранится в Рукописном отделе ЛО ИВ АН [9]. Шифр Q 949, 86 л.; размер листа — 8,9×44,4 см; рамка ксилографа — 5,6×36 см; на каждой стороне листа — по 28—29 строк. Бумага русская. Тибетские написания отдельных слов и выражений даются между строками.

[11]Текст на старомонгольском письме см.[81, с. 79—139]. В этом издании пропущена последняя глава сочинения.

[12]О Суматиратне (Р. Номтоеве) см. [69; 79, с. 178—179; 75, с. 174—180].

[13]Один экземпляр этого ксилографа хранится в Рукописном отделе ЛО ИВ АН. Шифр Н. 204. Заглавие — тибето-монгольская билингва. Тибетское заглавие: Lugs-kyi bstan-bcos skye-bo gso-ba'i thigs-pa'i 'grel-ba blud-rdzi'i bcud-kyis gang-ba'i rin-chen bum bzang zhes-bya-ba. Монгольское — см. [17]. 143 л.; размер листа — 9×44,5 см; рамка ксилографа — 6×39,5; на каждой стороне листа — по 32—33 строки. Бумага русская.

[14]Это издание хранится в Рукописном отделе ЛО ИВ АН. Шифр Q 808. Имеет то же самое двуязычное тибето-монгольское заглавие, что и вышеописанный ксилограф. 124 л.; размер листа — 10,8×34,4 см; рамка ксилографа — 7,5×29,5 см; на каждой стороне листа — по 28 строк. Бумага русская с рельефным штемпелем фабрик Говарда и Первушина. Выражаем свою признательность научному сотруднику ЛО ИВ АН А.Г. Сазыкину, обратившему наше внимание на это издание.

[15]Примеры из комментариев Агванданпэла, Суматиратны и тибетского «Украшения чинтамани» даются по изданию [81].

[16]Имеются в виду процитированные перед этим рассказом четверостишия № 16—21 из основного трактата Нагарджуны.

[17]Перевод Ц. Дамдинсурэна и А. Цендиной [117а, с. 52].

[18]Здесь и далее примеры из «Драгоценного украшения» даются в переводе Б.Я. Владимирцова [105].

[19]В основе приведенной таблицы лежит сводная таблица всех сюжетов, содержащихся в монгольских и тибетских комментариях к «Капле, питающей людей», составленная Ц. Дамдинсурэном (см. [81, с. 49—52; 56, с. 294—296]). Однако в соответствии со стоящей перед нами задачей специального изучения фабульных повествований мы внесли в нее ряд поправок. Так, мы добавили «Биографию Нагарджуны», истории «Сова и вороны», «Царь и нага» и, напротив, исключили бессюжетные повествования «Путешествие глупцов за драгоценностями», «Шесть учителей иноверцев», «О скверных друзьях», «О смерти» и др. Две группы рассказов, объединенных Ц. Дамдинсурэном по сходству названий (два рассказа о Каландаке и три — о Шумаре), у нас распадаются на пять единиц, так как мы взяли за единицу каждый рассказ, входящий в их состав. Кроме того, в таблице отмечено наличие или отсутствие морализации, а также из графы «Драгоценное украшение» вычеркнуты рассказы «История Котикарны» и «Аскет и его служанка», так как на самом деле они там отсутствуют. Отметим попутно, что «Путешествие глупцов за драгоценностями» Дж. Гильмюр передает в форме сюжетного повествования — как описание события, однажды имевшего место.

[20]Рассказ № 41 мы относим к третьей главе только по месту его расположения. По содержанию же его невозможно отнести к какой-то определенной главе, так как неясно, к какому из четверостиший основного трактата он приводится в качестве примера.

[21]Перевод Ц. Дамдинсурэна и А. Цендиной [117а, с. 51].

[22]Перевод Ц. Дамдинсурэна и А. Цендиной [117а, с. 63].

[1]Здесь за 100% принято количество всех историй каждого комментария.

[2]Сюда входят: «Монах, излечивший мать врача», «Сова и вороны», «Принц и сын брахмана», «Волшебник и его конь», «Монахиня по имени Утпалаварна», «Сангхаракшита», «Казначей», «Царь по имени Бедный», «Маленький горбун», «Безногий парень», «Четверо дружных животных», «Женщина и мангуста» и «Царь и нага».

[3]Сюда входят: биография Нагарджуны, одна из двух историй о Каландаке и две из трех историй о Шумаре.

[4]См. [243, Данджур, № 5655]; Монгольский печатный Данджур, т. 181.

[5]См. [243, Канджур, № 1030 (5)].

[6]Бурятский ксилограф, л. 136а.

[7]См. [243, Канджур, № 1007].

[8]См. [243, Канджур, № 1012].

[9]См. [243, Данджур, №№5415; 5679 (?)].

[10]Здесь мы имеем в виду только «оригинальные» произведения, а не малочисленные переводы, распространенные среди населения. Не учитываются также параллели из Канджура и Данджура, если они не встречаются отдельно, вне канона.

[11]Надо заметить, что для наших сюжетов установление соответствий и их классификация имеют условный характер. В качестве возможных источников мы обычно указываем на параллели, обнаруживаемые в индийской литературе и фольклоре. Однако не исключено, что в некоторых случаях непосредственными источниками могли быть соответствия из тибетской и монгольской словесности. Это тем более вероятно, что ряд тибетских сочинений, указываемых нами в качестве примеров распространенности тех или иных сюжетов, был создан раньше, чем рассматриваемые комментарии (сочинения Лхабриганбы, Шэйрабдорджэ и др.). Кроме того, указание на тибетские и монгольские соответствия определенным повествованиям вовсе не означает, что они восходят к комментариям к «Капле, питающей людей» и «Субхашите». Некоторые из этих соответствий, конечно, имеют своим источником наши комментарии (например, ряд историй у Джура Ёндзина и Лобсанцэрина), но остальные никак с ними не связаны.

[12]Здесь и далее краткое содержание историй излагается по сочинению Суматиратны, за исключением только тех историй, которые отсутствуют у него.

[13]Здесь и далее ссылка делается на ограниченное количество версий «Панчатантры». Желающих знать, в каких еще версиях «Панчатантры» присутствует та или иная история, отсылаем к фундаментальному исследованию Й. Хертеля [205]. См. также [191; 239; 177].

[14]Ссылка делается по Б.Я. Владимирцову [105, с. 26].

[15]Ссылка дается по В. Хайссигу [201, с. 18].

[16]Кроме того, в одном месте своего комментария [81, с. 87] и в его глоссарии [81, с. 143] Суматиратна, правда, перевел имя Каландака как *хуу-а хулдар, бору богширг-о, китарагу билджуучай*. Однако как раз в рассматриваемой истории он оставил имя Каландака без перевода.

[17]Анализ сюжета см. [152, с. 77—79]. Этот сюжет, кстати, хорошо известен читателям по прекрасной литературной обработке Б.М. Гаршина «Лягушка-путешественница».

[18]Анализ этого сюжета см. [152, с. 70—76].

[19]Русский перевод части текста этого сочинения см. [132].

[20]Анализ сюжета см. [175].

[21]Г. Бетлонфилан указывает еще на следующую публикацию [202, с. 202—203].

[22]Здесь и далее ссылки на этот ойратский (калмыцкий) сборник сказок даются по списку Caml В 6 Библиотеки восточного факультета ЛГУ [3]. Другой список на ойратской графике (С 197) хранится также в Рукописном отделе ЛО ИВ АН [4]. В последнем отсутствует «История о двух племянниках Ананды». Эти списки несколько разнятся и по последовательности повествовательных единиц: если в списке ЛО ИВ АН истории «Родители, не скорбевшие о гибели сына» и «Волшебник и жадный монах» встречаются в самом начале текста, то в списке ЛГУ они расположены в середине.

[23]Чандра Дас передает содержание настоящей пословицы по-иному, переводя слово *wa-skyes* как «трус» в переносном смысле. Однако чаще это слово употребляется в своем прямом смысле. Так, например, во всех рассматриваемых нами ком-

ментариях как к «Капле, питающей людей», так и к «Субхашите», во многих местах, в том числе в истории «Голубая лиса», оно означает «лиса». Поэтому мы сочли нужным перевести пословицу так, как мы ее понимаем.

[24]Анализ сюжета см. [152, с. 84—103; 55, с. 404—411].

[25]В исследовании Л.С. Савицкого приводятся две редакции истории из книги Балдан-Еши [35] и «Кадам-легбам» и одна монгольская устная версия из сборника «Монгольские сказки» (М., 1961).

[26]О тематике путешествия в ад в монгольской литературе см. [155; 231].

[27]По-монгольски «горный хрусталь» — *усан болор*, букв. «водяной хрусталь». Поэтому ворам казалось, что вода каплет именно из хрусталя.

[28]Существует ургинское ксилографическое издание. Автор Хайдув-Дандзин-Чойджи-Нима был учителем VIII халхаского Джебдзун-дамбы.

[29]Монгольская рукопись. Хранится в Рукописном фонде Государственной публичной библиотеки МНР под шифром 3298 Д. 844; 46 л., размер листа 8,8×43,2 см; на каждой стороне листа по 32—33 строки. Бумага русская. Текст написан черной тушью, вероятно, бамбуковой палочкой. О кратком содержании повести см. [62]. О тибетской версии см. [168]. Другие редакции этой повести хранятся в Рукописном отделе ЛО ИВ АН под шифром Е. 79 и в Библиотеке восточного факультета ЛГУ под шифрами Calm. D–29, Calm. E–8.

[30]В тибетской версии «Волшебного мертвеца» — ласка (sremong). Судя по доступным нам текстам, название этой зверюшки на тибетском языке обычно передается как ne'u–le или sre–mong, а на монгольском — erdeni quluγan–a (отсюда иногда просто quluγan–a «мышь» или kürene «хорёк».

ЧАСТЬ II

Глава I

[1]См. [101; 102; 103].

[2]В разделении «Субхашиты» на эти главы проф. Л. Стернбах видит индийское влияние. См. [242, с. CXL II].

[3]В настоящем исследовании мы использовали монгольское ксилографическое издание XIX в. См. описание ксилографа [115, с. 172].

[4]Г. Бетленфалви тут также указывает на современное издание рассматриваемого комментария, осуществленное неким Сакья Кхен-по Вен Сангей Тензином.

[5]Транскрипцию и несколько иной перевод на русский язык см. [115, с. 135—136].

[6]В настоящем исследовании использован список Calm. D–19, который носит заглавие «Комментарий к Субхашите, составленный Пандитой» (см. [12]).

[7]Calm. C—25.

[8]Человек по имени Лобсандамчой ксилографическим способом издал настоящий комментарий в Агинском дацане Даши-Чойнпэл-Лин в XIX в. Мы использовали в нашем исследовании этот бурятский ксилограф. Заглавие на его титульном листе — «Комментарии к „Сокровищнице благих речений"» (см. [26]), а в колофоне издателя — «Прекрасные четки из цветов, проливающие свет на сокровенные мысли и значение „Сокровищницы благих речений"» (см. [25]). 96 л.; размер листа — 8,5×53,8 см; рамка ксилографа — 6,5×48 см; на каждой стороне листа — по 6 строк. Бумага русская.

[9]Один из списков хранится в частной коллекции Ц. Дамдинсурэна. Заглавие: «Основной текст шастры, озаглавленной „Сокровищница благих речений", и ее сказочный комментарий» [15]. 135л.; размер листа — 8,8×44,2 см; на каждой стороне листа — по 24—26 строк. Текст написан на грубой серой бумаге, черной тушью, вероятно, бамбуковой палочкой. Рукопись найдена в Булганском аймаке МНР. Кроме этой рукописи в настоящем исследовании мы использовали и другой, неполный список, хранящийся в Библиотеке восточного факультета ЛГУ под шифром Mong. D—257. Он озаглавлен «Шастра, именуемая „Сокровищница благих речений", и комментарий к ней» [14].

[10]Там Чойджамцо пишет, что он, переводя настоящее сочинение, украшал и дополнял его кое-чем из комментариев и прочих книг. См. транскрипцию и русский перевод этого колофона [115, с. 139].

[11]Рукопись хранится без шифра в библиотеке монастыря Гандан Тэгчэн Лина в г. Улан-Баторе. Текст написан черной тушью, вероятно, бамбуковой палочкой, на грубой серой бумаге. 100л.; размер листа — 8,9 × 54 см; на каждой стороне листа — по 3 строки тибетского текста, между ними до л. 19а — монгольский подстрочный перевод, а дальше — пустое место. Пагинация монгольскими цифрами дается в левом верхнем углу. На некоторых листах имеется еще и тибетская пагинация.

[12]Дается еще и тибетское заглавие, точно совпадающее с монгольским: Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter zhes-bya-ba'i 'grel-pa gter-kyi sgo 'byed nor-bu'i lde-mig/
261 л. (53+18+14+18+24+27+18+28+61); размер листа — 8,8×52 см; рамка ксилографа — 6,7×47 см; на каждой стороне листа — по 37 строк; между строками порою даются тибетские слова. В настоящем исследовании использован ксилограф из нашей частной коллекции.

[13]В оригинале — непонятное слово *skrad-pa* Может быть, это искаженная форма слова krad («подошва») или skrag-pa («страшное, ужасное»).

[14]В самой «Субхашите» это слово написано как bya-rog («ворон»). В нашем тексте — тоже bya-rog, но между строками дается редакторская поправка: ngang-ba («гусь»). Следуя оригиналу, в своем переводе Чойджамцо передает его как qong keriy-e («ворон»).

[15]В тибетском оригинале — sgrag-pa, здесь, наверное, опечатка. Согласно Чойджамцо (список D—257 ЛГУ), который перевел данное слово как «что-то страшное», тут должно быть написано skrag-pa.

[16]В эту таблицу не включены бессюжетные повествования «О людях с желваком на горле», «Об одноногих людях» и «О стране, где мужчины рождаются с собачьей головой».

Глава 2

[1]Здесь за 100% принято общее количество всех историй каждого комментария.

[2]Сюда входят рассказы № 3—9, 11, 15, 17—19, 26, 28, 30, 31, 38—41, 43—45, 55, 57, 59, 61, 63—65, 67, 68.

[3]Сюда входят рассказы № 1, 2, 33, 69.

[4]Настоящее указание, по-видимому, относится также к предыдущим историям: «Нагарджуна и риши морского полуострова» и «Дхармакирти среди иноверцев».

[5]В тибетском каноническом тексте эта история является не главой 23, а главой 22 (см. [146, с. 139—151]). Видимо, Суматиратна обратился к монгольскому тексту сочинения, где имеется одна лишняя глава и, следовательно, иная нумерация глав.

[6]У Чойджамцо непонятное указание: «Так рассказывается во второй основе (тантре?) старинных преданий» («kemekü qajeučin üges-ün quyaduyar ündüsün-dür nomlajuqui"). Это, может быть, неправильный перевод тибетской фразы типа «ces-bya-ba-ni sngon-kyi gtam rgyud gnyis-pa'o/».

[7][243, Канджур, № 1016].

[8][243, Канджур, № 760 (27)].

[9][243, Канджур, 1030 (7)].

[10][243, Данджур, № 5587].

[11][243, Данджур, № 967].

[12][243, Данджур, № 5592].

[13]Содержание истории излагается по Чахар-гэбши, за исключением тех историй, которые отсутствуют у него. О порядке рассмотрения сюжетов см. с. 73—74 наст. изд.

[14]Сакья-камбум, дергеское издание, т. 12, л. 279—290.

[15]Сумбум Панчена I, т. I.

[16]См. исследование [251а].

[17]Рукопись на ойратской графике [13], хранится в Рукописном отделе ЛО ИВ АН под шифром С. 318.

[18] По-тибетски smra-ba'i sengge.

[19]Бурятский ксилограф комментария тибетского анонимного автора, л. 66. Ср. эту строфу с четверостишием № 171 «Древа мудрости» Нагарджуны.

[20]Четверостишие цитируется по переводу Б. Захарьина (см. [128, с. 108]).

[21]Четверостишие цитируется по переводу И. Минаева (см. [138, с. 215]).

[22]Тиб. nag-mo'i khol. Слово nag-mo соответствует санскр. kālī (жен. род от kāla «черный»), а слово khol — санскр. dāsa («раб»).

[23]См. [230, с. 153—159]. Кстати, русский перевод значительной части «Катхасаритсагары» («Океана сказаний») Сомадевы был завершен и опубликован в Москве [157а, 157б, 157в, 157г].

[24]Вообще этот сюжетный тип не чужд тибетскому сказочному фольклору. Он, в частности, встречается в Тибете в виде АаТ 1313 A Ib, IId, III (+1383+1685A+888A+217) и указан в каталоге С. Томпсона и В. Робертса. См. английский перевод сказки [223, № 6]. Однако там признак смерти иной, прохожий говорит глупому молодому мусульманину: «Твои ступни совсем пожелтели. Это уже верный признак того, что ты помрешь скоро».

[25]Рукопись на ойратском письме, 55 л. Согласно колофону, это сочинение перевел Самадийн Далай Рабджамба по просьбе Эрдэни Цогту Хун Тайджи. Текст его вырезал на доске Шрамани Нанса, отпечатал Тогус Джиргал. Рукопись (ксилографа мы не видели) хранится в частной коллекции акад. Ц. Дамдинсурэна. Имеется и другая ойратская рукопись в Библиотеке восточного факультета ЛГУ под шифром Calm. D-6 (см. [15а]).

[26]Эта легенда очень популярна и в Монголии. Она встречается не только в переводах тибетских сочинений, но и в устной традиции. Она составляет также вторую главу калмыцкой версии «Волшебного мертвеца» [50, с. 10—21]. О содержании легенды см. [122].

[27]О сказках про мудрую невесту см. также [243а, с. 392—393].

[28]Соответствующая строфа «Субхашиты» встречается в Тибете в виде пословицы (см. [194, № 75]).

[29]См. там же еще «Сказание о царе-людоеде» [166, с. 147—150].

[30]Смычковый музыкальный инструмент.

[31]Английский перевод этой истории из тибетского канона см. [212].

[32]Строфа «Субхашиты», содержащая намек на эту историю, встречается в Тибете в виде пословицы. См. [194, № 77].

[33]Автор имеет в виду соответствующую строфу из «Субхашиты», где упоминаются вороны; в самой же истории у Ринченбала фигурируют гуси.

[34]См., например, [219, с. 1286; 173, т. 1, с. 240].

[35]У Цултимбала — Юрерага (yu-re-ra-ga). Но это, наверное, описка, потому что во всех остальных комментариях лягушка (черепаха) зовется Булирага (bu-li-ra-ga).

[36]Анализ сюжета см. [134].

[37]Бурятский ксилограф, л. 43б—44а.

[38]Говоря о рассказе «Панчатантры», П.А. Гринцер отмечает: «Он далек от нравоучений и подчеркивает силу хитрости» [111, с, 251].

[39]Из всех комментариев только у Ринченбала эта история представлена более или менее полно.

[40]В Монголии также говорят:

Сумны шарх эдгэдэг
Үгийн шарх эдгэдэггүй.

Рана от стрелы заживает,
А рана от слов не заживает.

См. еще у Рабджая [70, с. 299].

[41]Мотив «Муравьи искусали змею до смерти» встречается и в бурятской сказке «Змея и муравьи» (см. [137, с. 128—129]).

[42]В Указателе Л. Лёринца учтено два вранта. В дополнение к ним назовем [147, 2, с. 342; 52, с. 142; 137, с. 32—33; 65а, № 9]. Кроме того, как сообщает С.С. Бардаханова, существует другой бурятский устный вариант «Мышь и верблюд» («Хулгана тэмээн хоёр») [95, с. 47].

[43]У Аджа Ёндзина — Мадри.

[44]Именно этот эпизод в несколько более пространном виде дается в «Комментарии к хвале Превзошедшему небожителей» Шэйрабгочи I (с. 167—168).

[45]См. Шэйрабгоча «Комментарий к хвале Превзошедшему небожителей», с. 169.

[46]Тут мы склоняемся к мысли, что подобную легенду мог придумать скорее кто-нибудь из тибетцев, чем индиец Шэйрабгоча (Праджнъяварман?), и таким тибетцем мог бы быть Сакья-пандита Гунга-Джалцан. Правда, точно не установлена причастность Сакья-пандиты к формированию канонической редакции «Коммента-

рия к хвале Превзошедшему небожителей», содержащего эту легенду. Но зато составляющий вместе с ним один цикл «Комментарий к хвале Превосходящему», согласно его колофону (с. 150), дописал именно Сакья-пандита, так как некоторая часть этого сочинения не найдена.

[47]Тиб. Legs-ldan — «Обладающий благоденствием».

[48]В тибетских комментариях название птицы пишется как tatibha.

[49]Тиб. dbang phyug chen-po.

[50]В индийской традиции имя Вишну толкуется как «Проникающий во все», «Всеобъемлющий».

[51]О сказочных типах, которым родствен сюжет санскритской Рамаяны, и вообще о сказочном материале, переосмысленном здесь в форме героического эпоса, см. [112, с. 178— 194].

[52]Тиб. skar-ma.

[53]По индийской мифологической традиции, Картика (или Карттикея) является сыном Шивы (Махешвары) и Парвати (Умы).

[54]Это слово у Цултимбала написано как lo'i lus-can («С телом из листьев»), что, видимо, является ошибкой.

[55]Главный священник при царе.

[56]В рукописном отделе ЛО ИВ АН хранится несколько таких сутр под шифрами: F—63, F—160, F—205, F—34.

КАТАЛОГ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫХ ТИПОВ

АаТ, 20 С — КкС, рассказ № 28.
АаТ, 34а — КкКПЛ, рассказ № 2.
АаТ, 56 А — КкКПЛ, рассказ № 15.
АаТ, 56 В — КкКПЛ, рассказы № 15, 17.
АаТ, 56 С — КкКПЛ, рассказ № 10.
АаТ, 64* — КкС, рассказ № 42.
АаТ, 66 А — КкКПЛ, рассказ № 13.
АаТ, 75 — КкКПЛ, рассказ № 20.
АаТ, 80 А* — КкКПЛ, рассказ № 40.
АаТ, 91 — КкКПЛ, рассказ № 13.
АаТ, 92 — КкС, рассказ № 14; КкКПЛ, рассказ № 19.
АаТ, 92 А — КкС, рассказ № 23.
АаТ, 113 В — КкКПЛ, рассказ № 10.
АаТ, 120 — КкС, рассказ № 48.
АаТ, 122 Д — КкКПЛ, рассказ № 24.
АаТ, 158 А — КкС, рассказ № 6.
АаТ, 160 — КкКПЛ, рассказ № 21; КкС, рассказ № 64.
АаТ, 163 А* — КкС, рассказ № 6.
АаТ, 178 А — КкКПЛ, рассказ № 41; КкС, рассказ № 58.
АаТ, 214 В — КкС, рассказ № 32.
АаТ, 221 — КкС, рассказ № 48.
АаТ, 221 А — КкС, рассказ № 48.
АаТ, 225 А — КкКПЛ, рассказ № 11; КкС, рассказ № 25.
АаТ, 231 — КкС, рассказ № 31.
АаТ, 233 В — КкС, рассказ № 62.
АаТ, 241 — КкКПЛ, рассказ № 7; КкС, рассказ № 65.
АаТ, 247 В* — КкКПЛ, рассказ № 4.
АаТ, 282 С* — КкКПЛ, рассказ № 6.
АаТ, 315 А — КкС, рассказ № 13.
АаТ, 400 — КкС, рассказ № 60.
АаТ, 471 А* — КкКПЛ, рассказ № 34.
АаТ, 613 — КкС, рассказ № 17.
АаТ, 654 В* — КкС, рассказы № 3, 4, 5.
АаТ, 750 С — КкКПЛ, рассказ № 37; КкКПЛ, рассказ № 38.
АаТ, 751 — КкКПЛ, рассказ № 38.
АаТ, 751 А — КкКПЛ, рассказ № 37.
АаТ, 813* — КкС, рассказ № 69.
АаТ, 840 В* — КкС, рассказ № 57.
АаТ, 875 — КкС, рассказ № 8.
АаТ, 875 В I — КкС, рассказ № 8.
АаТ, 875 В 3 — КкС, рассказ № 11.
АаТ, 911* — КкС, рассказ № 16.
АаТ, 921 — КкС, рассказ № 8.
АаТ, 931 — КкС, рассказ № 35.
АаТ, 934 А I — КкКПЛ, рассказ № 1.
АаТ, 938 — КкКПЛ, рассказ № 26.
АаТ, 960 — КкКПЛ, рассказ № 39.
АаТ, 978 — КкКПЛ, рассказ № 16.
АаТ, 1174 — КкС, рассказ № 8.
АаТ, 1240 — КкС, рассказ № 7.
АаТ, 1381 С — КкС, рассказ № 16.
АаТ, 1381 — КкС, рассказ № 16.
АаТ, 1417 — КкС, рассказ № 51.
АаТ, 1426 — КкКПЛ, рассказ № 12.
АаТ, 1531 — КкКПЛ, рассказ № 26.
АаТ, 1535, II, V — КкС, рассказ № 10.
АаТ, 1539 — КкС, рассказ № 10.
АаТ, 1586 А — КкС, рассказ № 6.
АаТ, 1628* — КкКПЛ, рассказ № 3.
АаТ, 1641 В — КкКПЛ, рассказ № 5.
АаТ, 2033 — КкС, рассказ № 28.
Бёдкер, 10 — КкС, рассказ № 46.
Бёдкер, 11 — КкС, рассказ № 53.
Бёдкер, 15 — КкС, рассказ № 52.
Бёдкер, 28 — КкС, рассказ № 14; КкКПЛ, рассказ № 19.
Бёдкер, 30 — КкКПЛ, рассказ № 19.
Бёдкер, 65 — КкС, рассказ № 31.
Бёдкер, 100 — КкКПЛ, рассказ № 41.
Бёдкер, 113 — КкС, рассказ № 58.
Бёдкер, 114 — КкС, рассказ № 58.
Бёдкер, 117 — КкС, рассказ № 6.
Бёдкер, 118 — КкС, рассказ № 6.
Бёдкер, 304 — КкКПЛ, рассказ № 40.
Бёдкер, 389 — КкС, рассказ № 48.
Бёдкер, 407 — КкКПЛ, рассказ № 10.
Бёдкер, 408 — КкКПЛ, рассказ № 10.
Бёдкер, 409 — КкКПЛ, рассказ № 10.
Бёдкер, 410 — КкКПЛ, рассказ № 10.
Бёдкер, 444 — КкКПЛ, рассказ № 10.
Бёдкер, 446 — КкКПЛ, рассказ № 31.
Бёдкер, 448 — КкКПЛ, рассказ № 10.
Бёдкер, 500 — КкС, рассказ № 62.
Бёдкер, 501 — КкС, рассказ № 62.

Бёдкер, 502 — КкС, рассказ № 62.
Бёдкер, 536 — КкКПЛ, рассказ № 13.
Бёдкер, 546 — КкС, рассказ № 23.
Бёдкер, 644 — КкКПЛ, рассказ № 10.
Бёдкер, 678 — КкКПЛ, рассказ № 13.
Бёдкер, 700 — КкС, рассказ № 62.
Бёдкер, 730 — КкС, рассказ № 62.
Бёдкер, 735 — КкС, рассказ № 62.
Бёдкер, 760 — КкКПЛ, рассказ № 20.
Бёдкер, 761 — КкКПЛ, рассказ № 20.
Бёдкер, 762 — КкКПЛ, рассказ № 20.
Бёдкер, 763 — КкКПЛ, рассказ № 20.
Бёдкер, 830 — КкКПЛ, рассказ № 23; КкС, рассказ № 21.
Бёдкер, 895 — КкКПЛ, рассказ № 6.
Бёдкер, 990 — КкС, рассказ № 51.
Бёдкер, 991 — КкС, рассказ № 32.
Бёдкер, 1001 — КкКПЛ, рассказ № 11, КкС, рассказ № 25.
Бёдкер, 1020 — КкС, рассказ № 65; КкКПЛ, рассказ № 7.
Бёдкер, 1056 — КкС, рассказ № 62.
Бёдкер, 1120 — КкС, рассказ № 64; КкКПЛ, рассказ № 21.
Бёдкер, 1121 — КкС, рассказ № 43.
Бёдкер, 1135 — КкС, рассказ № 44.
Бёдкер, 1265 — КкКПЛ, рассказ № 2.
ТРо, 66 А — КкКПЛ, рассказ № 13.
ТРо, 75 — КкКПЛ, рассказ № 20.
ТРо, 91 — КкКПЛ, рассказ № 13.
ТРо, 92 — КкКПЛ, рассказ № 19; КкС, рассказ № 14.
ТРо, 109 — КкС, рассказ № 32.
ТРо, 113 — КкКПЛ, рассказ № 10.
ТРо, 160 — КкКПЛ, рассказ № 21; КкС, рассказ № 64.
ТРо, 178 А — КкКПЛ, рассказ № 41.
ТРо, 225 А — КкКПЛ, рассказ № 11; КкС, рассказ № 25.
ТРо, 231 — КкС, рассказ № 31.
ТРо, 233 В — КкС, рассказ № 62.
ТРо, 241 — КкС, рассказ № 65; КкКПЛ, рассказ № 7.
ТРо, 613 — КкС, рассказ № 17.
ТРо, 875 — КкС, рассказ № 8.
ТРо, 875 В 1 — КкС, рассказ № 8.
ТРо, 875 В 3 КкС, рассказ № 11.
ТРо, 921 — КкС, рассказ № 8.
ТРо, 1240 — КкС, рассказ № 7.
ТРо, 1417 — КкС, рассказ № 51.
Лёринц, 6 — КкКПЛ, рассказ № 13.
Лёринц, 14 — КкКПЛ, рассказ № 15.
Лёринц, 15 — КкКПЛ, рассказ № 10.
Лёринц, 17 А — КкС, рассказ № 62.
Лёринц, 17 В — КкС, рассказ № 62.
Лёринц, 21 А — КкКПЛ, рассказ № 19; КкС, рассказ № 14.
Лёринц, 21 В — КкС, рассказ № 14; КкКПЛ, рассказ № 19.
Лёринц, 26 — КкС, рассказ № 64; КкКПЛ, рассказ № 21.
Лёринц, 34 — КкС, рассказ № 60.
Лёринц, 46 — КкКПЛ, рассказ № 2.
Лёринц, 50 — КкС, рассказ № 42.
Лёринц, 53 — КкС, рассказ № 28.
Лёринц, 62 — КкКПЛ, рассказ № 41.
Лёринц, 64 — КкС, рассказ № 58.
Лёринц, 65 В — КкКПЛ, рассказ № 40.
Лёринц, 68 — КкС, рассказ № 48.
Лёринц, 69 — КкС, рассказ № 46.
Лёринц, 76 — КкКПЛ, рассказ № 6.
Лёринц, 78 — КкКПЛ, рассказ № 25.
Лёринц, 233 А — КкКПЛ, рассказ № 39.
Лёринц, 233 В — КкКПЛ, рассказ № 39.
Лёринц, 261 — КкС, рассказ № 7.
Лёринц, 320 — КкС, рассказ № 8.
Лёринц, 321 — КкС, рассказ № 8.
Лёринц, 330 А — КкС, рассказ № 8.
Лёринц, 330 В — КкС, рассказ № 8.
Лёринц, 330 С — КкС, рассказ № 8.
Лёринц, 330 Д — КкС, рассказ № 8.
Лёринц, 330 Е — КкС, рассказ № 8.
Лёринц, 341 — КкС, рассказ № 8.
Лёринц, 383 — КкКПЛ, рассказ № 26.
Лёринц, 395 — КкКПЛ, рассказ № 12.
Лёринц, 396 — КкКПЛ, рассказ № 12.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АаТ — [167].
Аджа Ёндзин «Глоссарий» — [18].
Аджа Ёндзин «Комментарий» — [19].
Балдан-Еши —
Баранникова, 1973 — [91].
Баранникова, 1976 — [92].
Баранникова, 1978 — [93].
Баранникова, 1981 — [94].
БВФЛГУ — Библиотека восточного факультета Ленинградского государственного университета.
Бёдкер — [177].
Браун — [181].
«Волшебный мертвец» — [80, т. I].
Гильмюр — [197].
Дараната «История буддизма в Индии» — [104].
Дараната «История буддизма в Индии» (английский перевод) — [213].
Джатака (Джатаки) — [186].
Джатакамала — [88].
Джура Ёндзин — [22].
Дюбуа — [189].
ЗВОРАО — Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб.
Калила и Димна — [131].
Катхасаритсагара — [244].
КкКПЛ, «Комментарий к „Капле, питающей людей"».
КкС — «Комментарий к „Субхашите"».
Лёринц — [218].
Лобсанбалдан — [30].
Лобсанцэрин — [31].
Лхабриганба — [28].
МФ ГПБ МНР — Монгольский фонд Государственной Публичной библиотеки МНР. Улан-Батор.
НАА — Народы Азии и Африки. М.
Най-тунг Тинг — [221а].
Нирмала Патхака — см. [205, с. 262—288].
О'Коннор — [223].
Панчакхъянаварттика — [206].

Панч. Пурн. — [158].
«Повесть о царице Дурсун-и Наран» — [7].
Роккилл «Джатаки» — [229].
РО ЛО ИВ АН — Рукописный отдел Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР.
Саган Сэцэн — [84].
«Сказание нектарного закона» — [3].
Сумба Ханбо «Мелодичное кукование» — [41].
«Сутра о мудрости и глупости» — [146].
Тантракхъяика — [204].
Тантракхъяна — [171].
ТБа — [250].
ТМот — [249].
Тойм — [67].
ТРо — [251].
Тувдан Рабджамба «Комментарий к Дифференциации» — [43].
Тувдан Рабджамба «Комментарий к Праджнъя-парамите» — [42].
ТФ ГПБ МНР — Тибетский фонд Государственной Публичной библиотеки МНР. Улан-Батор.
Хитопадеша — [203].
Хитопадеша (франц.) — [214].
Шаванн — [184].
Шифнер—Ральстон — [235].
Шукасаптати — [164].
Шэйрабгоча «Комментарий к хвале Превосходящему» — [255, с. 17— 150].
Шэйрабгоча «Комментарий к хвале Превзошедшему небожителей» — [255, с. 159—214].
Шэйрабдорджэ — [39].

AM — Asia Major. Lpz.
AOH — Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae. Budapest.
AOS — American Oriental Series. New Haven, Connecticut.
FFC — Folklore Fellows Communications. Helsinki.
JASB — Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta.
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London.
MASP — Mémoires de l'Academie Impériale des Scinces de St. Pétersbourg. St. Pétersbourg.
MH — Monumenta historica. Ulan-Bator.
SLL — Studia linguae et litterarum. Ulan-Bator.
SF — Studia folklorica. Ulan-Bator.
SM — Studia mongolica. Ulan-Bator.

БИБЛИОГРАФИЯ

РУКОПИСИ И КСИЛОГРАФЫ

На монгольском языке

1. *Akya yonds 'dzin.* Mergen kiged teneg-i sinǰilekü tegüs buyantu sayin nomlal čaγan lingqus-un baγlaγ-a kemegdekü šastir-un tayilburi naran-u gerel (*Аджа Ёндзин.* «Луч солнца», комментарий к гэлугпаской Субхашите, исследующей мудрость и глупость, шастре, именуемой «Букет белых лотосов»). Ксилограф. БВФ ЛГУ.

2. *Akya yongs 'dzin.* Mergen teneg-i sinǰilekü sayin nomlal čaγan lingqus-un baγalaγ-a kemegdekü šastir-ača terigün (...naimaduγar) bülüg orosiba (*Аджа Ёндзин.* Первая глава (...восьмая глава) из Субхашиты, исследующей мудрость и глупость, шастры, именуемой «Букет белых лотосов»). Ксилограф. Частная коллекция автора.

3. Arsān nomiyin tuuǰi oros oboi (Сказание нектарного закона). Рукопись. БВФ ЛГУ.

4. Arsāni nomiyin tuuǰi (Сказание нектарного закона). Рукопись. РО ЛО ИВ АН.

5. Boγda Jou Atisa-yin ayiladuγsan yilvi-yin üliger orosibai (Сказка о магии, созданная святым Джоу Атише). Ксилограф. МФ ГПБ МНР.

6. Burxani cadiγ yeke emiyin tuuǰi orosiba (Джатака Будды «Повесть о Махаушадхе»). Рукопись. Частная коллекция акад. Ц. Дамдинсурэна.

7. Dürsün-i naran qatun-u tuγuǰi (Повесть о царице Дурсун-и Наран). Рукопись. МФ ГПБ МНР.

8. Kerkere qaγan-u arban qoyar ǰegüde (Двенадцать сновидений царя Кэркэрэ). Рукопись. РО ЛО ИВ АН.

9. *Lubsančültim.* Arad-i teǰigeküi dusul neretü šastar-un tayilburi zindamani-yin čimeg kemekü orosiba (*Лобсанцултим.* Комментарий к шастре «Капля, питающая людей», именуемый «Украшение чинтамани»). Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

10. *Lubsančültim.* Sayin nomlal-tu erdeni-yin sang Subhasita-yin tayilburi čindamani-yin tülkigür (*Лобсанцултим.* «Ключ чинтамани», комментарий к «Сокровищнице благих речений Субхашите»). Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

11. Oyun tülkigür (Ключ разума). Ксилограф. МФ ГПБ МНР.

12. *Rinčenbal.* Pandidiyin zōkōqson Subhasida-yin tayilburi orosibo (*Ринченбал.* Комментарий к Субхашите, составленной пандитой). Рукопись. БВФ ЛГУ.

13. Sayin Maγada-yin tuuǰi orosiboi (Повесть о Сумагадхе). Рукопись. РО ЛО ИВ АН.

14. Sayin üge-tü erdeni-yin sang neretü šastir tayilburi-luγ-a seltes-tü orosibai (Шастра, именуемая «Сокровищница благих речений», и комментарий к ней). Рукопись. БВФ ЛГУ.

15. Sayitur nomlaγsan erdeni-yin sang neretü šastir-nuγud-un γool sudur ba üliger tayilburi selte orosibai (Основной текст шастры, озаглавленной «Сокровищница благих речений», и сказочный комментарий к ней). Рукопись. Частная коллекция акад. Ц. Дамдинсурэна.

15a. Sakya muni burxani törlöiyin üye yeke emeiyin tuuǰi orošoboi (Джатака будды Шакьямуни «Повесть о Махаушадхе»). Рукопись. БВФ ЛГУ.

16. *Sumatiratna.* Sayin nomlal-tu erdeni-yin sang Subhasita-yin tayilburi sang-un egüden-i negegči zintamani-yin tülkigür (*Суматиратна.* «Ключ чинтамани от двери кладовой», комментарий к «Сокровищнице благих речений Субхашите»). Ксилограф. Частная коллекция автора.

17. *Sumatiratna.* Yosun-u šastir arad-i tejigekü̈i dusul-un tayilburi rasiyan-u sim-e-ber degüreng erdeni-yin sayin qumq-a neretü orosibai (*Суматиратна.* Комментарий к нитишастре «Капля, питающая людей», озаглавленный «Драгоценный прекрасный кувшин, наполненный нектаром»). Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

На тибетском языке

18. *A-kya yongs 'dzin.* Sa skya legs bshad sogs-kyi brta don 'ga' zhig dgrol-ba bzhugs-so // [*Аджа Ёндзин.* Пояснения к некоторым словам сакьяской Субхашиты и других [сочинений] (глоссарий)]. Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

19. *A-kya yongs 'dzin.* mKhas-pa dang blun-po brtag-pa'i bstan-bcos dge-ldan legs bshad padma dkar-po'i chun-po'i 'grel-pa nyi-ma'i 'od zer-zhes-bya-ba/ (*Аджа Ёндзин.* «Луч солнца», комментарий к шастре, исследующей мудрость и глупость, гэлугпаской Субхашите, [именуемой] «Букет белых лотосов»). Ксилограф. Частная коллекция автора.

20. *Atischa.* Pha chos (*Атиша.* Книга отца). Ксилограф. ТФ ГПБ МНР.

21. rGyal-po bi-kra-mi-ji-ta'i spyod-pa shing mi dang-po-nas bcu gsum-gyi bar-du rgyal-po A-rje Pu-rje dang phan tshun smras-bar byed-pa'i lo-rgyus bzhugs-so/(Повесть, в которой тринадцать деревянных человечков и Арджи Борджи рассказывают о деяниях царя Бигармиджида). Рукопись. РО ЛО ИВ АН.

22. *sGyu-ra yongs 'dzin.* Byang chub lam-gyi rim-pa'i sgo-nas rang sems dge sbyor-la 'jug-pa'i man-ngag rin chen snying-po zhes bya-ba bzhugs-so // (*Джура Ёндзин.* «Драгоценная сердцевина», наставление, как посвятить свою душу добрым делам, согласно «Ступеням пути просветления»). Рукопись. Хранится у частного лица в Улан-Баторе.

23. *sGuy-ra yongs 'dzin.* Byang chub lam-gyi rim-pa'i sgo-nas rang sems dge sbyor-la 'jug-pa'i man-ngag rin chen snying-po-las skyes-bu 'bring-po'i skor bzhugs-so // (*Джура Ёндзин.* Глава о средних разрядах людей из [сочинения] «Драгоценная сердцевина», наставления, как посвятить свою душу добрым делам, согласно «Ступеням пути просветления»). Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

24. *mKahs-grub-bstan-'dzin-chos-kyi-nyi-ma.* mThun-pa bzhi'i rnam-thar (*Хайдув-Дандзин-Чойджи-Нима.* История о четырех дружных братьях). Ксилограф. ТФ ГПБ МНР.

25. Legs bshad rin chen gter-gyi dgongs don mchog gsal-bar byed-ba'i me-tog phreng mdzes / (Прекрасные четки из цветов, проливающие свет на сокровенные мысли и значение «Сокровищницы благих речений»). Ксилограф. Частная коллекция автора.

26. Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter-gyi 'grel-pa zhes-bya-ba/ (Комментарий к «Сокровищнице благих речений»). Ксилограф. Частная коллекция автора.

27. Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter-gyi 'grel-pa zhes-bya-ba bstan-bcos 'grel-ba dang bcas/ (Шастра, озаглавленная «Сокровищница благих речений», и комментарий к ней). Ксилограф. Частная коллекция автора.

28. *Lha-'bri-sgang-ba.* bKa' gdams-kyi man-ngag be'u bum sngon-po'i 'grel-pa/ (*Лхабриганба.* Комментарий к кадамбаскому наставлению «Синяя птица»). Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

29. *bLo-bzang-chos-kyi-rgyal-mtshan.* Chos-kyi rje Sa-skya panditad Kun-dga '-rgyal-mtshan-gyi rtogs-pa brjod-pa dri-za'i glu dbyangs (*Лобсан-Чойджи-Джалцан.* Биография владыки дхармы Сакья-пандиты Гунга-Джалцана под названием «Пение Дисы»). Ксилограф. ТФ ГПБ МНР.

30. *bLo-bzang-dpal-ldan.* sLob-dpon 'phan yul-ba Byang-chub-snang-bas mdzad-pa'i dpe chos rtsa-ba'i mchan 'grel 'dod dgu 'jo-ba'i rin chen bang mdzod ces-bya-ba/ (*Лобсанбалдан.* Комментарий к основе «Книги сказок», написанной Джанчув-Нанвой из местности Пан). Ксилограф. Частная коллекция автора.

31. *bLo-bzang-tshe-ring.* Lam rim chen-mo'i zin-bris sems-kyi ce spyang 'thul-ba'i man-ngag thabs mkhas wa-mo Don-yod ces-bya ba/ (*Лобсанцэрин.* Искусное наставление «Лиса Донъёд, покоряющая волка-душу», комментарий к большим «Ступеням пути просветления»). Фотокопия рукописи. ТФ ГПБ МНР.

32. *bLo-bzang-tshul-khrims.* Gro bzhin skyes-kyi lo-rgyus/ (*Лобсанцултим.* История Дошинджэя). Ксилограф. ТФ ГПБ МНР.

33. bLo-bzang-tshul-khrims. dGe-'dun-srung-kyi rtogs-brjod/ (*Лобсанцултим.* История Гэндунсруна). Ксилограф. ТФ ГПБ МНР.

34. Lugs gnyis-kui blang dor brjod-pa shes-rab me-long zhes-bya-ba-bzhugs [*Galshiyev*].

([*Гальшиев*]. Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам). Рукопись. БВФ ЛГУ.

35. *dPal-ldan-ye-shes.* Be'u bum dang/ dpe chos gnyis-la mkho'i gtam rgyud rin chen 'phreng mdzes zhes-bya-ba // (*Балдан-Еши.* «Драгоценные прекрасные четки» — рассказы, необходимые для [объяснения смысла] «[Синей] книги» и «Книги сказок»). Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

36. *Rin-chen-dpal.* Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter-gyi 'grel-pa/ (*Ринченбал.* Комментарий к «Сокровищнице благих речений»). Ксилограф. Частная коллекция акад. Ц. Дамдинсурэна.

37. *Sa-skya pandita Kun-dga'-rgyal-mtshan.* Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter/ (*Сакья-пандита Гунга-Джалцан.* Сокровищница благих речений [Субхашита]). Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

38. *Sa-skya pandita Kun-dga'-rgyal-mtshan.* gZhung lugs legs-par bshad-pa zhes-bya-ba'i bstan-bcos/ (*Сакья-пандита Гунга-Джалцан.* Шастра, именуемая «Благие речения о главном правиле»). Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

39. *Shes-rab-rdo-rje.* Po-to skor-ba'i khyad chos don gsal-bar byed-pa'i sgron-me dpe chos rin chen spungs-pa'i bum 'grel/ (*Шэйрабдорджэ.* Комментарий к «Книге сказок» — Куче драгоценностей, [являющейся] лампадой, которая освещает смысл превосходного учения Потобы). Ксилограф. РО ЛО ИВ АН.

40. *bSod-nams-grags-pa.* mKhas-pa dans blun-po brtags-pa'i bstan-bcos dge-ldan legs bshad padma dkar-po'i chun-po/ (*Соднамдагба.* Шастра, исследующая мудрость и глупость — гэлугпаская Субхашита, [именуемая] «Букет белых лотосов»). Ксилограф. ТФ ГПБ МНР.

41. *Sum-pa mKhan-po.* mGur khu-byug ngag snyan sogs bzhugs-so (*Сумба Ханбо.* «Мелодичное кукование кукушки» и другие песни). Ксилограф. ТФ ГПБ МНР.

42. *Thub-bstan rab 'byams-pa.* rJe 'jam-dbyangs-bshad-pa'i gsung phar phyin dang (...brgyad)-po'i bar skabs tshigs bcad-kyi 'grel-pa/ (*Тувдан Рабджамба.* Комментарии к вставным стихам сочинения Гунчэна Джамъяншадпы по «Праджняпарамите»). Ксилограф. Частная коллекция автора.

43. *Thub-bstan rab 'byams-pa.* rJe 'Jam-dbyangs-bshad-pas mdzad-pa drang nges rnam 'byed-kyi bar skabs tshigs-bcad-kyi 'grel-pa Kūn mkhyen bla-ma'i dgongs rgyan/ (*Тувдан Рабджамба.* Комментарии к вставным стихам сочинения Гунчэна Джамъяншадпы по «Дифференциации истинного и относительного смысла»). Ксилограф. Частная коллекция автора.

44. *Tshul-khrims-dpal.* Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter-gyi gtam-rgyud rin-po-che'i phreng-ba ces-bya-ba bzhugs-so/ (*Цултимбал.* «Драгоценные четки» — предания к «Сокровищнице благих речений»). Рукопись. Библиотека монастыря Гандан (Улан-Батор).

45. *Zhang rgyal-ba dpal.* dPal-ldan Sa-skya pandita chen-po'i rnam-par thar-pa/ (*Шан-Джалба-Бал.* Биография величественного Сакья-пандиты). Ксилограф. ТФ ГПБ МНР.

46. *Yongs-'dzin Ye-shes-rgyal-mtshan.* Byang chub lam-kyi rim-pa'i bla-ma brgyud-pa'i rnam-par thar-pa rgyal bstan mdzes-pa'i rgyan mchog phul byung nor-bu'i phreng-ba // (*Ёндзин Еши-Джалцан.* «Четки замечательных чинтамани, являющихся высшим украшением, делающим буддизм красивым» — биографии преемствующих учителей «ступеней пути просветления»). Ксилограф. ТФ ГПБ МНР.

ПУБЛИКАЦИИ ТЕКСТОВ, ПЕРЕВОДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ

На монгольском языке

47. *Алтангэрэл Ч.* Монгол зохиолчдын төвдөөр бичсэн бүтээл (Произведения, написанные монгольскими авторами на тибетском языке). Т. 1. Улаанбаатар, 1957.

48. *Алтангэрэл Ч.* Монгол зохиолчдын төвдөөр бичсэн зохиолын онол (Труды по теории литературы, написанные монгольскими авторами на тибетском языке). — Тойм, 2.

49. *Аръясурэн Ч.* Орчин үеийн монголын хүүхдийн утга зохиол (1921—1971) [Современная монгольская детская литература (1921—1971)]. Т. 1. Улаанбаатар, 1980.

50. *Букшан Бадм.* Седклин кӯр (Волшебный мертвец). Элст, 1960.

51. Бӱгд Найрамдах Монгол Ард Улсын түүх (История МНР). Т. 3. Улаанбаатар, 1969.

52. *Гаадамба М., Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг (Антология монгольского фольклора). Улаанбаатар, 1978.

53. *Дамдинсүрэн Ц.* Ардыг тэжээхүй дусал нэрт шасдар, түүний тайлбар Чандманийн чимэг (Шастра, именуемая «Капля, питающая людей», и комментарий к ней «Украшение чинтамани»). Улаанбаатар, 1961 (CSM T. 15. Fasc. 2).

54. *Дамдинсүрэн Ц.* Бигармижид хааны тухай гурван ном (Трилогия о Бигармиджид хане). — SM. T. 5. Fasc. 5, 1965.

55. *Дамдинсүрэн Ц.* Монгол ганжур, данжур ба монгол уран зохиолын холбоо (Монгольские «Канджур» и «Данджур» и литературные связи Монголии). — Тойм, 2.

56. *Дамдинсүрэн Ц.* Панчатантрагаас авсан монгол өгүүллэгийн цоморлогууд (Монгольские сборники рассказов из «Панчатантры»). Тойм, 2.

57. *Дамдинсүрэн Ц.* Төвд, монгол, энэдхэг шидэт хуурийн үлгэрүүд (Тибетские, монгольские и индийские «Сказки волшебного мертвеца»). — Тойм, 2.

58. *Дамдинсүрэн Ц.* Үлгэрийн ном эрдэнэ цогцолсон (Книга сказок «Куча драгоценностей»). — Тойм, 2.

59. *Дамдинсүрэн Ц.* «Тантраража» хэмээх номын доторхи хэдэн үгийн тайлбар (К объяснению смысла некоторых слов в книге «Тантрараджа»). — SLL. T. 14. Fasc. 16 (1980).

60. *Ёндон Д.* Нэгэн зохиолын төгсгөлийн үг (Колофон к одному сочинению). — SLL. T. 11. Fasc. 20 (1975).

61. *Ёндон Д.* Цагаан лянхуан баглаа (Букет белых лотосов). — Тойм, 2.

62. *Ёндон Д.* Дүрсний Наран-хатны тууж (Повесть о царице Дурсний Наран). — Тойм, 2.

63. *Ёндон Д.* Орчуулагч Цэвэгийн Гэлэгжамц (Переводчик Цэвэгийн Гэлэг-Джамцо). — SM. T. 5 (13). Fasc. 15 (1977).

64. *Ёндон Д.* Төвд монголын уран зохиолын харилцааны асуудалд (Төвд монгол мөрийн зэргийн хоёр тайлбар) (К вопросу о литературных связях Тибета и Монголии). Улаанбаатар, 1980.

65. Монгол ардын үлгэр, домог (Монгольские народные сказки и легенды). Т. 2(5). Улаанбаатар, 1982.

65а. Монгол ардын үлгэр (Монгольские народные сказки). Д. Цэрэнсодоном эмхтгэж, удиртгал, тайлбар бичив. Улаанбаатар, 1982.

66. Монголын орчин үеийн уран зохиолын товч түүх (1921—1965) [Краткая история современной монгольской литературы (1921—1965)]. Улаанбаатар, 1968.

67. Монголын уран зохиолын тойм (Краткая история монгольской литературы). Т. 1—3. Улаанбаатар, 1957, 1976, 1968.

68. *Нацагдорж Ш.* Лам ядам бурхан хэмээх дууны учир (О песне «Лама-хранитель»). SM. T. 7. Fasc. 9 (1969).

69. *Пагба Т.* Монголын хэл зүйч эрдэмтэн Сумадирадна (Лувсанринчен)-гийн бүтээлүүдийн товч тойм [Краткий обзор трудов монгольского филолога Суматиратны (Лувсанринчена)]. Улаанбаатар, 1958.

70. *Равжаа Д.* Зохиолын эмхтгэл (Собрание сочинений). Эрхэлсэн Ц. Дамдинсүрэн. Эмхтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962.

71. *Сажа бандид Гунгаажалцан.* Эрдэнийн сан Субашид (*Сакья-пандита Гунга-Джалцан.* Сокровищница [благих речений] «Субхашита»). Цахар гэвш Лувсанцултэмийн орчуулга ба тайлбар. Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Дамдинсүрэн, Ж. Дүгэржав. Улаанбаатар, 1958.

72. *Содном Б.* Монгол цэцэн үгийн далай (Сборник монгольских пословиц и поговорок). Эрхэлсэн Б. Содном. Т. 1. Улаанбаатар, 1964.

72а. *Сүхбаатар О.* Илт өгүүлэх нэрийн асуудалд (К вопросу о синонимичных и многозначных словах). — SLL. T. 14. Fasc. 13.

73. *Хорлоо П.* Монгол ардын яваган үлгэр (Монгольская народная сказка). Улаанбаатар, 1960 (SF. T. 1. Fasc. 8).

74. *Хүрэлбаатар Л.* Төвд монгол данжурын доторхи төр ёсны найман шастир (Восемь нитишастр в тибетском и монгольском Данджурах). — SM. T. 9 (17). Fasc. 15 (1982).

75. *Цэрэнсодном Д.* Арван есдүгээр зууны үеийн буриадын зарим зохиолчдын тухай (О некоторых бурятских писателях XIX в.). — Тойм, 3.

76. Biyarmijid qayan-u mantar-i Arji Borji qayan-dur modun kümün-ü ögülegsen üliger-üd orosibai (Биография Бигармиджид хана, рассказанная в виде сказок деревянными человечками Арджи Борджи хану). Ulayan bayatur, 1928.

77. Fučin qoyar modun kümün-ü üliger (Сказки тридцати двух деревянных человечков). Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. 1958.

78. Furban nasutai Funayan ulayan bayatur (Трехлетний богатырь Гунаган Улаган). Köke qota, 1956.

79. *Damdinsürüng Če.* Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orosibai (Сто образцов монгольской литературы). 1959 (CSM. T. 14).

80. *Damdinsürüng, Če.* Töbed mongyol siditü kegür-ün üliger (Тибетские и монгольские сказки волшебного мертвеца). Т. I — II. Улаанбаатар, 1962(1963), 1964 (CSM. T. 2).

81. *Damdinsürüng Če.* Rasiyan-u dusul-un mongyol töbed tayilburi (Монгольские и тибетские комментарии к «Капле нектара»). Улаанбаатар, 1964 (CSM. T. 7).

82. Enedkeg-ün yajar-un Biyarmijid qayan-u tuyuji (Повесть об индийском Бигармиджид хане). Ulayan bayatur, 1923.

83. Erdeni-yin sang Subasidi (Сокровищница [благих речений] «Субхашита»). Mügden, 1958.

84. Sayan Sečen. Erdeni-yin tobči (Драгоценный свод). Ulanbator, 1961 (MH. T. I. Fasc. 1).

85. Sidítü kegür-ün üliger orosibai (Сказки волшебного мертвеца). Ulayan bayatur, 1928.

86. Siditü kegür-ün üliger (Сказки волшебного мертвеца). Köke qota, 1957.

87. *Temürčering J.* Pančatantra-yin mongyol üliger-ün čomorlig (Монгольский сборник рассказов из «Панчатантры»). Köke qata, 1957.

На русском языке

88. *Арья Шура.* Гирлянда джатак, или сказания о подвигах бодисатвы. М., 1962.

89. *Бадмаев А.В.* Ранние памятники ойратско-калмыцкой литературы (XVII—XVIII вв.). Автореф. канд. дис. Москва — Элиста, 1969.

90. *Бадмаев А.В.* Калмыцкая книга «Улгурин дала» и «Субашида». — 320 лет старокалмыцкой письменности. Элиста, 1970.

90а. *Баранников А.П.* Тулси Дас «Рамаяна». М.—Л., 1948.

91. [*Баранникова Е.В.*] Бурятские народные сказки. Волшебно-фантастические. Под ред. Е.В. Баранниковой. Улан-Удэ, 1973.

92. [*Баранникова Е.В.*] Бурятские народные сказки. Волшебно-фантастические и о животных. Под ред. Е.В. Баранниковой. Улан-Удэ, 1976.

93. *Баранникова Е.В.* Бурятские волшебно-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.

94. [*Баранникова Е.В.*] Бурятские народные сказки. Бытовые. Под ред. Е.В. Баранниковой. Улан-Удэ, 1981.

95. *Бардаханова С.С.* Бурятские сказки о животных. Улан-Удэ, 1974.

96. *Беннигсен А.П.* Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.

97. *Бира Ш.* Монгольская тибетоязычная историческая литература (XVII—XIX вв.). Улан-Батор, 1960.

98. *Бира Ш.* Вопросы истории, культуры и историографии МНР. Улан-Батор, 1977.

99. *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII—XVII вв.). М., 1978.

100. *Болсохоева Н.Д.* Сакья-пандита и его «Субхашита». Канд. дис. М., 1977.

101. *Болсохоева Н.Д.* Тибетская дидактическая литература («Субхашита»). — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1977.

102. *Болсохоева Н.Д.* Нитишастры в истории тибетской литературы. — Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.

103. *Болсохоева Н.Д.* О специфике творческого процесса тибетского автора XIII века (На примере «Изящных изречений» Сакья-пандиты. 1182—1251). — Исследования по культуре народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1980.

104. *Васильев В.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 3. История буддизма в Индии. Сочинение Даранаты. СПб., 1869.

105. *Владимирцов Б.Я.* Монгольский сборник рассказов из Pañcatantra. Пг., 1921.

106. [*Владимирцов Б.Я.*] Волшебный мертвец. Монгольско-ойратские сказки. Пер. акад. Б.Я. Владимирцова. М., 1958.

107. *Востриков А.И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.

108. *Герасимович Л.К.* Литература Монгольской Народной Республики 1921—1964 годов. Л., 1965.

108а. Глаза дракона. Легенды и сказки народов Китая. М., 1959.

109. *Гомбоев Г.* Шидди кур. Пер. с монг. на рус. яз. СПб., 1864.

110. [*Гринцер П.А.*] Жизнь Викрамы, или 32 истории царского трона. Пер. с санскрита, предисл. и примеч. П.А. Гринцера. М., 1960.

√111. *Гринцер П.А.* Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть). М., 1963.

112. *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.

113. *Дамдинсурэн Ц.* О тибетских и монгольских рукописях «Рассказов Веталы». Улан-Батор, 1963 (Доклады монгольской делегации на XXVI конгрессе востоковедов).

114. *Дамдинсурэн Ц.* Краткий обзор монгольских и тибетских сборников рассказов из Панчатантры. — SLL. Т. 11. Fasc. 14 (1975).

115. *Дамдинсурэн Ц.* Рамаяна в Монголии. М., 1979.

116. *Дамдинсурэн Ц., Серебряный С.Д.* «Обрамленные повести» в Индии и у монгольских народов. — Литературные связи Монголии. М., 1981.

117. *Дамдинсурэн Ц., Гринцер П.А.* Монгольские версии «Сказания о Раме». — Литературные связи Монголии. М., 1981.

117а. *Дамдинсурэн Ц., Цендина А.* Тибетский сборник рассказов из «Панчатантры». Улан-Батор, 1983 (CSM. Т. 20. Fasc. 3).

118. *Дашиев Д.Б.* Фольклорные сюжеты в буддийской литературе Тибета. — Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.

119. *Дашиев Д.Б.* Материалы по традиционным верованиям тибетцев в литературе популярного вероучения ламаизма. — Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981.

120. [*Дугар-Нимаев Ц.-А.*] Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам. Вступит. ст., подгот. старомонгольского текста, рус. пер. и прил. к нему Ц.-А. Дугар-Нимаева. Улан-Удэ, 1966.

121. *Дугар-Нимаев Ц.-А.* Гарчак Р. Номтоева к Комментарию «Капли Рашияна». — Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 5. Улан-Удэ, 1970.

122. *Дылыкова В.С.* О сюжете одного тибетского предания. Индийская культура и буддизм. М., 1972.

123. *Дылыкова В.С.* Назидательные речения Сакья-пандиты. — Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.

124. *Ельцова Т.Ю.* «Шастра „Букет белых лотосов" — прекрасное учение, исследующее мудрость и глупость» — монгольский литературный памятник XIX века. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (Доклады и сообщения). Февраль 1981 г. Ч. I. М., 1982.

125. *Ёндон Д.* Устный вариант рассказа о доброй Магаде. — SF. Т. 8. Fasc. 7 (1974).

126. *Ёндон Д.* Монгольские и тибетские комментарии к Ламриму. Автореф. канд. дис. Улаанбаатар, 1976.

127. *Жамцарано Ц.* Монгольские сказки, 1. Богдо Бигарма Зади хан. 2. Шидэту кэгур, или Заколдованный труп. Урга, 1923 [Второе издание: SF. Т. 1. Fasc. 1 (1959)].

128. [*Захарьин Б.*] Джатаки. Пер. с пали Б. Захарьина. М., 1979.

129. *Кальянов В.И., Эрман В.Г.* Калидаса. Очерк творчества. М., 1958.

130. [*Кальянов В.И.*] Артхашастр, или наука политики. Пер. с санскр. Изд. подгот. В.И. Кальянов. М.—Л., 1959.

130а. *Кассис В.* Проделки дядюшки Дэнба. Тибетское народное творчество. М., 1962.

131. [*Крачковский И.Ю., Кузьмин И.П.*] Калила и Димна. Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1957.

132. [*Кузнецов Б.И.*] Светлое зерцало царских родословных. Вступит. ст., пер. и коммент. Б.И. Кузнецова. Л., 1961.

133. [*Кычанов Е.И.*] Вновь собранные драгоценные парные изречения. Изд. текста, пер. с тангутского, вступит. ст. и коммент. Е.И. Кычанова. М., 1974.

134. *Лурье С.Я.* Осел в львиной шкуре (К вопросу об индийских параллелях к древнегреческим басням). — Известия АН СССР. Отделение общественных наук. М.—Л., 1934.

135. *Маланова Т.М.* Санскритские нитишастры в тибетском Данджуре. — Санскрит и древнеиндийская культура (Сборник статей и сообщений советских ученых к IV Всемирной конференции по санскриту. Веймар, ГДР, 23—30 мая 1979 г.). Т. 2. М., 1979.

136. *Маланова Т.М.* О ранних переводах древнеиндийских нитишастр в Тибете. — НАА. 1980, N 3.

137. Меткая стрела. Бурятские сказки. Новосибирск, 1973.

138. *Минаев И.* Несколько слов о буддийских джатаках. — Журнал Министерства народного просвещения. Пб., 1919.

139. Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980, 1982.

140. *Михайлов Г.И.* Очерк истории современной монгольской литературы. М., 1955

141. *Михайлов Г.И.* Литературное наследство монголов. М., 1969.

142. *Нарайан Р.К.* Боги, демоны и другие. М., 1973.

143. *Ольденбург С.Ф.* Материалы для исследования сказочного сборника Bṛhatkathā. — ЗВОРАО. Т. 3 (1888).

144. *Ольденбург С.Ф.* О Калидасе и его драмах и о сущности индийской поэзии. — Калидаса. Драмы. М., 1916.

145. *Очирова Г.Н.* Сказки и притчи о животных в Комментарии Ринчена Нойтоева к сочинению «Капля рашняны, питающая людей» Нагарджуны. — Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.

146. [*Парфионович Ю.М.*] Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю.М. Парфионовича. М., 1978.

146а. Повести, сказки, притчи Древней Индии. М., 1964.

147. *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. 1—2. СПб., 1893.

148. *Потанин Г.Н.* Тибетские сказки и предания. — Живая старина. 1912. Год XXI. Пг., 1914.

149. *Пубаев Р.Е.* «Пагсам-Чжонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981.

150. *Рерих Ю.Н.* Избранные труды. М., 1967.

151. *Ринчен Б.* Из нашего культурного наследия. Улаанбаатар, 1958.

152. *Рифтин Б.Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур. — Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.

152а. *Руднев А.* Материалы по говорам Восточной Монголии. СПб., 1911.

153. *Руднев А.Д.* Заметки по монгольской литературе. — ЗВОРАО. Т. 15 (1904).

154. *Савицкий Л.С.* Памятник тибетской апокрифической литературы «Кадам-легбам» (XV в.). — Письменные памятники Востока. Ежегодник. 1969. М., 1972.

154а. *Савицкий Л.С.* О некоторых особенностях тибетской литературы XIV—XVI вв. — Жанры и стили литератур Китая и Кореи. Сборник статей. М., 1969.

155. *Сазыкин А.Г.* «Повесть о Чойджид-Дагини» как памятник монгольской литературы XVII века. Автореф. канд. дис. Л., 1978.

156. *Серебряков И.Д.* Очерк древнеиндийской литературы. М., 1971.

156а. Сказки народов Китая. Пер. с кит. М., 1961.

157. *Соктоев А.Б.* О монголо-бурятских «обрамленных повестях». — Бурятская литература. Улан-Удэ, 1972.

157а. *Сомадева.* Повесть о царе Удаяне. Пять книг из «Океана сказаний». Пер. с санскр. П.А. Гринцера и И.Д. Серебрякова. Предисл. и примеч. П.А. Гринцера. М., 1967.

157б. *Сомадева.* Необычайные похождения царевича Нараваханадатты. Пер. с санскр., послесл. и примеч. И.Д. Серебрякова. М., 1972.

157в. *Сомадева.* Дальнейшие похождения царевича Нараваханадатты. Послесл. и примеч. И.Д. Серебрякова. Пер. И.Д. Серебрякова, Р.А. Тазетдиновой, С.Л. Невелевой. М., 1976.

157г. *Сомадева.* «Океан сказаний». Избранные повести и рассказы. Пер. с санскр., послесл. и примеч. И.Д. Серебрякова. М., 1982.

158. [*Сыркин А.Я.*] Панчатантра. Пер. с санскр. и примеч. А.Я. Сыркина. Ст. В.В. Иванова. М., 1958.

159. [*Сыркин А.*] Панчатантра. Пер. с санскр. А. Сыркина. М., 1972.

160. [*Темкин Э.Н., Эрман В.Г.*] Махабхарата, или Сказания о великой битве потомков Бхараты. Древнеиндийский эпос. Лит. изложение Э.Н. Темкина и В.Г. Эрмана. М., 1963.

161. *Тодаева Б.Х.* Язык монголов Внутренней Монголии. Материалы и словарь. М., 1981.

161а. Травинка-невидимка. Сказки народов Китая. Л., 1961.

162. *Цендина А.Д.* Рассказы «Шукасаптати» в Монголии. — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы десятой научной конференции. Ленинград, 1982 г. Ч. 2. М., 1982.

163. *Цыбиков Г.Ц.* Лам-рим-чэн-по (Степени пути к блаженству). Т. 1. Вып. 2. Владивосток, 1913.

164. [*Ширяев М.А.*] Шукасаптати. Семьдесят рассказов попугая. Пер. с санскр. М.А. Ширяева. Предисл. и примеч. В.И. Кальянова. М., 1960.

165. *Шор Р.О.* Двадцать пять рассказов Веталы. Л., 1939.

166. [*Эрман В.Г., Темкин Э.Н.*] Мифы древней Индии. Лит. изложение В.Г. Эрмана и Э.Н. Темкина. Предисл. и примеч. В.Г. Эрмана. М., 1975.

На западноевропейских языках

167. [*Aarne A., Thompson S.*] The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Transl. and Enlarged by Stith Thompson. Second Revision. Helsinki, 1966 (FFC, N 184).

168. *Bacot J.* Zuginima. Trad. et texte. — Cahiers de la Société Asiatique. T. XIV. P., 1957.

169. [*Bawden Ch.*] Tales of King Vikramāditya and the Thirty-two Wooden Men. Mongolian Text and Transl. by Ch. Bawden. — Satā-piṭaka. Vol. 13. Mongol-piṭaka. Vol. 3. New Delhi, 1966.

170. [*Bawden Ch.*] Vikramāditya Tales from Mongolia. Repr. by Ch. Bawden. — Śata-piṭaka. Vol. 22. New Delhi, 1962.

171. *Bendall C.* The Tantrakhyāna, a Collection of Indian Folklore, from a Unique Sanskrit MS. Discovered in Nepal. — JRAS. Vol. 20.

172. *Benfey Th.* Nachweisung einer buddhistischen Recension und mongolischen Bearbeitung der indischen Sammlung von Erzählungen, welche unter dem Namen Vetālapancavinṣati ... bekannt sind. — Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie imperiale des sciences de St. Pétersbourg. T. 15, 1858, N 1—3 (= Mélanges Asiatiques. T. 3. St. Pétersbourg, 1858—1859).

173. *Benfey T.* Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Bd. 1—2. Lpz., 1859.

174. *Bethlenfalvy G.* Three Pancatantra Tales in an Unedited Commentary to the Tibetan Subhāṣitaratnanidhi. — AOH. T. 18 (1965).

175. *Bethlenfalvy G.* The Mongolian and Tibetan Versions of the Tale «Hare and Lion». — Mongolian Studies. Ed. by L. Ligeti. Budapest, 1970 (Bibliotheca orientalis hungarica. T. 14).

176. *Bethlenfalvy G.* On the Subhāsitaratnanidhi (Echoes and Conception). — Papers on the Literature of Buddhism. Delhi, 1979.

177. *Bødker L.* Indian Animal Tales. Helsinki, 1957 (FFC. N 170).

178. *Böhtlingk O.* Indische Sprüche. T. 1—3. St. Pétersbourg, 1863—1865.

179. *Bosson J.* A Treasury of Aphoristic Jewels. — Uralic and Altaic Series. T. 92. Bloomington, 1962.

180. *Bosson J.E.* Treasury of Aphoristic Jewels. The Subhāsitaratnanidhi of Sa skya Paṇḍita in Tibetan and Mongolian. Bloomington-The Hague, 1969.

180а. *Bräutigam H.* Die Prinzessin Wen chen und der Gesandte aus Lhasa. Volksmärchen, Legenden und Tierfabeln der Tibeter. B., 1963.

181. *Brown W.N.* The Pancatantra in Modern Indian Folklore. — JAOS. Vol. 39 (1919).

182. [*Campbell W.L.*] She rab Dong-bu or Prajnya Danda by Lu Trub (Nagarjuna). Ed. and Transl. by Major W.L. Campbell. Calcutta, 1919.

183. *Campbell W.L.* Die Sprüche von Sakya. — Ostasiatische Zeitschrift, 1925.

184. *Chavannes E.* Cinq cents Contes et Apologue extraits du tripitaka Chinois et Traduits en Français par Edouard Chavannes. T. 1—4. P., 1962.
185. *Christiansen Th.* The Tale of the Two Travellers. Hamina, 1916 (FFC, N 24).
186. [*Cowell E.B.*]. The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births. Transl. from the Pāli by Various Hands under the Editorship of Prof. E.B. Cowell. Vol. 1—6 (and Index). Cambridge, 1895—1919.
187. [*Damdinsüren Ts.*] Practical Instructions and Parables Illistrating the Various Approaches to Buddhist Life through the Practice of the Lam Rim Precepts by sKyura yoṅs- 'dzin byam-pa-kun-khyab with a Preface by Ts. Damdinsüren. Vol. 1—3. Delhi, 1977.
188. *Das S.Ch.* A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Calcutta, 1902.
189. [*Dubois A.*] La Pantcha-Tantra ou les cinq Ruses par Abbe Dubois. P., 1826.
190. *Duncan M.* Love songs and Proverbs of Tibet. L., 1961.
191. *Edgerton F.* The Pancatantra Reconstructed, I—II. — AOS. Vol. 3. New Haven, Connecticut, 1924.
191a. Folk Tales from China. Peking. 1957—1962 (5 Series).
192. *Foucaux Ph.E.* Le Trésor des belles paroles. Chois de sentences. P., 1858.
193. *Francke H.A.* Collection of Ladakhi Proverbs. — JASB. Vol. 69. Pt. 1, N 2, 1900.
194. *Francke A.H.* Ladakher Sprüchwörter und Rätsel. 2te Sammlung. Gesammelt von A.H. Francke. [б.м.], 1903.
195. *Francke A.H.* Wa-Tse'i sgruṅs. Fuchsgeschichte erzählte von dKon mchog bkra-shis aus Kha-La-Tse. AM. T. 2, 1925.
196. *Gergan J.* A Thousand Tibetan Proverbs and Wise Sayings. Delhi, 1976.
197. *Gilmour J.* Among the Mongols. L., [б.г.].
198. *Heissig W.* Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten. Wiesbaden 1961 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. 1).
199. *Heissig W.* Mongolische Literatur. — Handbuch der Orientalistik. Bd. 5. Abschnit 2. Mongolistik. Leiden-Köln, 1964.
200. *Heissig W., Ch. Bawden.* Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs. Copenhagen, 1971.
201. *Heissig W.* Geschichte der Mongolischen Literatur. 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1972.
202. *Hermanns H.* Himmelsstier und Gletscherlöve. Eisenach—Kassel, 1955.
203. *Hertel J.* Hitopadesa. Die freudliche Belehrung. Eine Sammlung indischer Erzählungen und Sprüche in der Recension des Nārājana. Lpz., 1895.
204. [*Hertel J.*]. Tantrākhyāyika. Die älteste Fassung des Pancatantra aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von J. Hertel. Bd. 1—2. Lpz.—B., 1909.
205. *Hertel J.* Das Pancatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung. Lpz.—B., 1914.
206. [*Hertel J.*] Pancākhyānavārttika, hrsg. J. Hertel. Lpz., 1922.
206a. *Hoffman H.* Märchen aus Tibet. Düsseldorf—Köln, 1965 (MdW).
207. *Jülg B.* Die Märchen des Siddhi-kür. Kalmükischer Text mit deutscher Übersetzung. Lpz., 1866.
208. *Jülg B.* Mongolische Märchen. Sammlung die neun Märchen des Siddhi-kür nach der ausführlichern Redaktion, mongolisch mit deutscher Übersetzung und kritischen Anmerkungen. Insbruck, 1868.
209. *Kara G.* Choix de Textes Üjümüčin. — AOH. T. 15 (1962).
210. *Kaschewsky R.* Das Leben Lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-bzaṅ-grags-pa (1357—1419), dargestellt und erläutert anhand seiner Biographie Quellort allen Glückes. Bonn, 1967.
211. [*Knatchbull W.*] Kalila and Dimna or the fables of Bidpai. Transl. from the Arabian by Wyndham Knatchbull. Roma, 1905.
212. *Körös A.C.* Origin of the Shākya race. — JASB. Vol. 2, N 20. Calcutta, 1833.
213. *Lama Chimpa.* Alaka Chattopadhyaya, Tāranātha's History of Buddhism in India. Simla, 1970.
214. *Langles L.* Fables et contes indien nouvellement traduits avec un discours préliminaire et des notes... P., 1970.
215. *Ligeti L.* Le Subhāṣitaratnanidhi mongol, un document du moyen mongol. Pt. I. Le manuscrit tibéto-mongol en reproduction phototypique avec une introduction. Budapest, 1948.

216. *Lohia S.* The Mongol Tales of the 32 Wooden Men... in their Mongol Version of 1746 (1686). Wiesbaden, 1968.
217. *Lörincz L.* Recherches sur les recueils du «Cadavre ensorselé» tibéto-mongols. — Budapest Oriental Studies. I. Budapest, 1969.
218. *Lörincz L.* Mongolische Märchentypen. Budapest, 1979.
219. *Monier-Williams.* Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1970.
220. *Mostaert A.* Folklore Ordos. Pei'ping, 1937.
221. *Mostaert A.* Folklore Ordos. Pei'ping, 1947.
221a. *Nai-tung Ting.* A Type Index of Chinese Folktales. Helsinki, 1978.
222. *Narasimhienger M.T.* Kalidasa's Religion and Philosophy.— Indian Antiquary. Vol. 34. Bombay, 1910.
223. [*O'Connor W.F.*] Folk Tales from Tibet. Collected and Transl. by Capt. W.F. O'Connor. L., 1906.
224. *Pathak S.K.* The Indian Nitiśastras in Tibet. Delhi, 1974.
225. *Poussin L.V.* L'Abhidharmakośa de Vasubandu. T. 2. Chap. 3. — Mélanges chinois et Bouddhiques. Vol. XVI. Bruxelles, 1971.
226. [*Raghu Vira*] Araaji Booji. Stories of King Vikramaditya as Told in Mongolian, Together with the Unpublished Tibetan Version. Sata-pitaka. Vol. 15. New Delhi, 1961.
227. *Rhys Davids T.W., Oldenberg H.* Vinaya Texts. P. 2. Oxf; 1882.
228. *Rinchen Y.* Unknown Indian Translator of Vikramāditya Tales into Mongolian in the 17th Century. — Studies in Indo-Asian art and Culture. Vol. I. Delhi, 1972.
229. *Rockhill W.W.* Tibetan Buddhist Birth-Stories: Extracts and Translations from the Kandjur. — JAOS. T. 18. Fasc. I, 1887.
230. *Ruben W.* Der Sinn des Dramas «Das Siegel und Rakshasa (Mudrārakshasa)». B., 1956.
231. *Sazykin A.G.* Hell-Imaginations in Non-Canonical Mongolian Litereture. — AOH. T. 33. Fasc. 3 (1979).
232. *Schiefner A.* Tibetische Lebensbeschreibung Çākyamuni's. — Mém. prés. par dif. sav. T. 6. Livr. 3, St. Pétersbourg, 1849.
233. *Schiefner A.* Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien. St. Pétersbourg, 1869.
234. *Schiefner A.* Mahakatjajana und König Tshanda-Pradjota (Ein Cyklus Buddhistischer Erzählungen). — MASP. Série, 7, t. 22, N 7, (1875).
235. [*Schiefner A.*]. Tibetan Tales derived from Indian Sources. Transl. from the Tibetan of the Kah-gyur by F. Anton Schiefner. Done into English from the German with an Introduction by W.R.S. Ralston M.A. L., 1882.
236. *Serruys P.* Notes Marginales sur le Folklore des Mongols Ordos. — Bulletin du Centre d'Études Sinologues de Pekin. T. 3, N 1/2 (1948).
237. *Stein R.-A.* Recherches sur l'épopée et le Barde au Tibet. P., 1959.
238. *Stein R.-A.* La Civilisation Tibétaine. P., 1962.
239. *Sternbach L.* The Hitopadeśa and its Sources. New Haven, Connecticut, 1960 (AOS. Vol. 44).
240. *Sternbach L.* The Spreading of Cānakya's Aphorisms over "Greater India", Calcutta, 1969.
241. *Sternbach L.* [Rec.:] *Pathak S.K.* The Indian Nitiśastras in Tibet. Delhi, 1974. — JAOS. T. 96. Fasc. 2 (1976).
242. *Sternbach L.* Mahā-subhāṣita-samgraha. Vol. 1. Hoshiarpur, 1974.
242a. *Sternbach L.* Indian Wisdom and its Spread Beyond India. — JAOS. T. 101. Fasc. 1 (1981).
243. *Suzuki T.* The Tibetan Tripitaka. Peking edition. Tokyo, 1962.
243a. *Taube E.* Tuwische Volksmärchen. B., 1978.
244. *Tawney C.H.* The Katha Sarit Sagara or Ocean of the Streams of Story. Vol. 2. Calcutta, 1884.
245. Texts of Tibetan Folktales. I. Ed. by The Seminar on Tibet, Tokyo, The Toyo Bunko, 1979 (Studia Tibetica, N 5).
246. The Mythology of all races. Vol. 7. N.Y., 1964.
247. The Red Annals. Part One (Tibetan text). Namgyal Institute of Tibetology. Gangtok (Sikkim), 1961.
247a. The Tibet Journal. Vol. 6, N 4. The Library of Tibetan Works and Archives, 1981.

248. *Thomas F.W.* Ancient Folkliterature from North—Eastern Tibet (Introductions, Texts, Translations and Notes). B., 1957.

249. *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. Vol. 1—6. Copenhagen—Bloomington, 1955—1958.

250. *Thompson S., Balys J.* The Oral Tales of India. Bloomington, 1958.

251. *Thompson S., Roberts W.E.* Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan and Ceylon. Helsinki, 1960 (FFC. N 180).

251a. *Tokiwai T.* Studien zum Sumāgadhāvadāna. Darmstadt, 1898.

252. *Vasudeva Tulla R.* Traditionary account of Kalidasa. — Indian Antiquary. Vol. 7. Bombay, 1878.

253. *Wenzell H.* Jātaka Tale from the Tibetan. — JRAS. T. 20.

254. *Winternitz M.W.* Geschicgte der Indischen Literatur. Bd. 3. Lpz., 1920.

На тибетском языке

255. Khyad-par 'phags bstod dang lha-las phul byung rtsa 'grel bzhugs-so/ («Хвала Превосходящему», «Хвала Превзошедшему небожителей» и комментарии к ним). Пекин, 1957.

На китайском языке

256. *Чжу Юйцунь.* Миньцзянь шэньхуа цюаньцзу (Полное собрание волшебных сказок). Шанхай, 1933.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Научное издание

Дандарин Ёндон

СКАЗОЧНЫЕ СЮЖЕТЫ В ПАМЯТНИКАХ
ТИБЕТСКОЙ И МОНГОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУР

Редактор *Н.Н.Соколова*
Младший редактор *Г.А.Бурова*
Художник *Б.Г.Дударев*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Власова*
Корректор *А.Т.Трощенкова*

ИБ № 16011

Сдано в набор 14.09.88
Подписано к печати 02.02.89
Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная № 1
Печать офсетная. Усл. п.л. 11,5. Усл. кр.-отт. 11,75
Уч.-изд.л. 13,26. Тираж 2000 экз. Изд. № 6317
Зак. № 45. Цена 2 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар 21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

2 р.



СКАЗОЧНЫЕ СЮЖЕТЫ В ПАМЯТНИКАХ ТИБЕТСКОЙ И МОНГОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУР

«Прошло уже несколько столетий после введения буддизма в Монголии, и за это время индийские сказки, индийские книжные повести, придя к монголам разными путями, успели почти совершенно заполнить монгольскую народную литературу. И для правильного представления о монгольской народной словесности, для правильного ее освещения, для того, чтобы можно было с уверенностью отделить национальные мотивы и сюжеты от заимствованных, необходимо основательное знакомство с книжной повествовательной, сказочной литературой Монголии и Тибета».

Академик Б. Я. Владимирцов